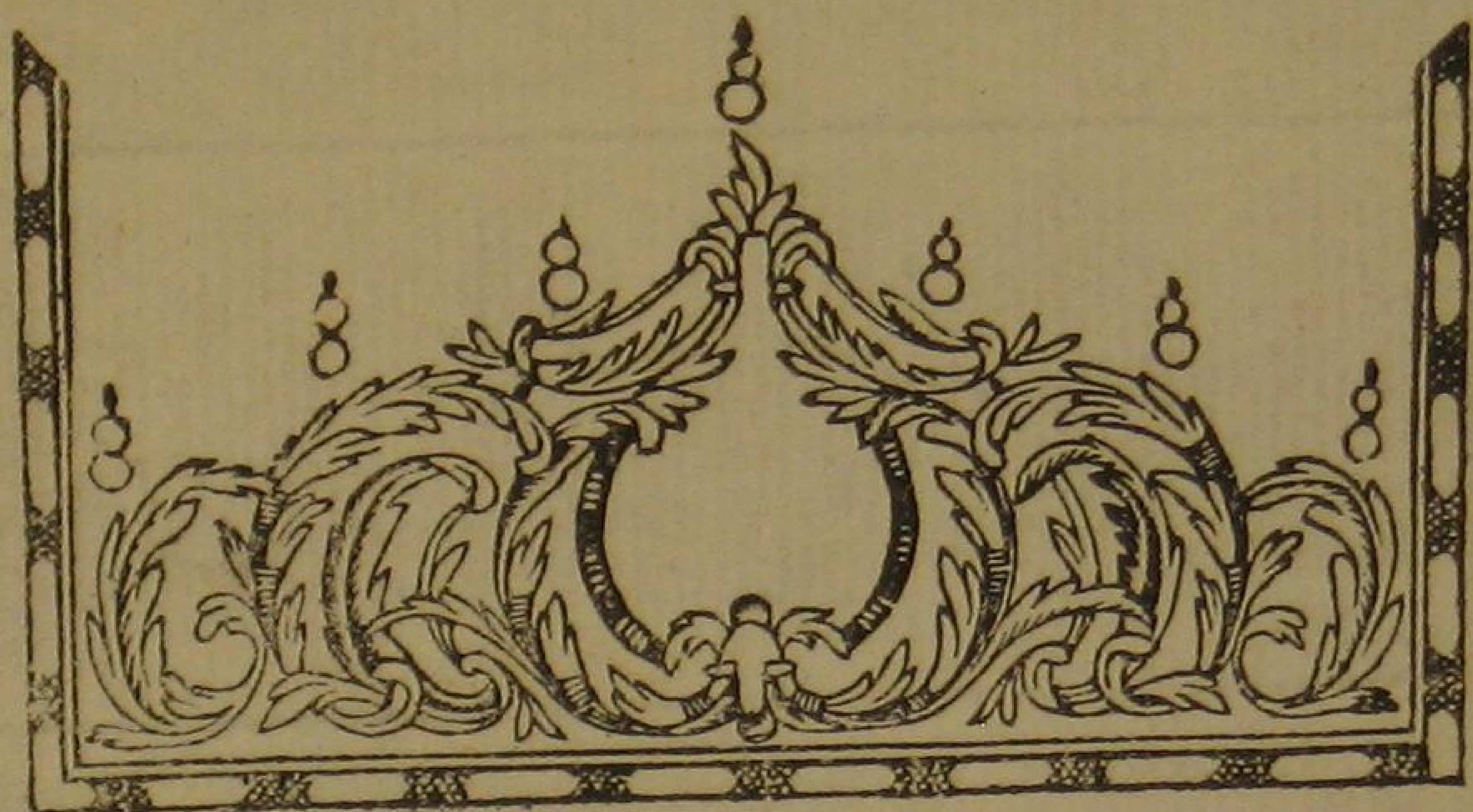



213

٢١٧ عصام على شرح العقائد



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى دعانا الى دار السلام باوضح سبيل هو دين الاسلام وارجح دليل هو خير الانام بل هو افضل الرسل الكرام صاحب معجزة باقية على صفحة الايام هى افضل كتاب وافصل خطاب اوافصح كلام محمد النبى الامى عليه التحية والسلام صلى الله عليه وعلى اله العظام خير آل اليهم احكام الشرايع والاحكام وعلى صحبه الذين صحبهم الدين على ابلغ نظام وحفظوا قواعد العقايد عن الانثلام * وبعد * فيقول العبد المتوسل الى الله المبين القوى المتين ابراهيم بن محمد عربشاه الاسفراينى عصام الدين فهذه فوائد بل موائد قربت بها من اراد ان يطالع شرح العقايد ويجمع زوائد عوائد هى اتم الزوائد وهى التى الى تدقيق النظر وتحديد البصر نعم القائد واشوارد ابكار الفكر صد الصايد جمعت صراح العقليات المطابقة لصحاح النقليات فيها عوائد لمن اعتاد الارتداع من الخياليات والوهميات وجعل شيخ الاسلام للاصول والعقايد عقله الوافى بالاتصال بالمبدء الفياض وذهنه

اقربت نسخه

الصافى

قلت وفى بحرابادى نوربه الى المحشى المشهور بالبحر آبادى الطابع

الصافى عن كدر الاهمال بالاعمال والارتياض وكان شربه من انهار خمسة صافية ليس لها سادى ولا تركب لتحصيل نفايس الاراء وفرايد المعانى الابحر ابادى فاباك وهذه المائدة الشريفة الموضوعة للكرام لو لم يصف انهارك عن قذى الاوهام ولم يغلب على نهارك ضوء مصابيح اسهارك المنورة للظلام ولم ينسخر وهمك لعقلك وفهمك بجامع فضلك ولم تكن من فضلاء الانام فان للكلام هناك درجات اخرى بل هو احرى بان يتلو شاهده (سبحان الذى اسرى) اللهم كما انعمت ادم وكما اسست اثم فانا لسنا الا المظاهر ولبس عنا ما يسند الينا فى الظاهر انصرنا يا ناصر واعطنا اوفر من كل وافر وكما ادخلتنا فى الدنيا مسافرا اخرجنا عنها كالمسافر (قال الشارح * بسم الله الرحمن الرحيم * متبركا ببركاته (ثم قال * الحمد لله المتوحد بجلال ذاته * اقتداء بكتاب الله عز وجل و ببعض سوره وعملا بروايتين مشهورتين لحديث الابتداء حيث جاء فى رواية (كل امر ذى بال لايبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو اقطع) اى قليل البركة وفى اخرى (كل امر ذى بال لايبدأ فيه بحمد الله فهو اقطع) وعملا بماشاع بين ائمة ذوى قدر فى غاية الارتفاع ومايتوهم انه لايمكن الجمع بين الروايتين لتنافى الابتدائين بامرين (فيندفع بان التنافى بين الابتدائين الحقيقيين دون الاضافيين كما فيما نحن فيه (اذ ابتداء الامر المتبرك فيه انما يكون حقيقيا باول اجزاء البسملة (والابتداء بالاضافة الى المتبرك فيه ثابت لهما (لانما اشتهر ان الابتداء بالبسملة حقيقى وبالحمد اضافى لانه غير مطابق للواقع (وتقديم البسملة لتقدمه فى الكتاب (وقد يأول الحديث بجعل

الباء للاستعانة او الملابسة ولا استحالة فى الابتداء بشئ باستعانة
امرين اومع ملابسة امرين وملابسة الابتداء بهما يجوز ان يتحقق
فى الامور القولية بان يجعل احدهما جزء اول و الاخر خارجا
عنها مذكورا قبلها بلا فصل و فى الامور الفعلية بان يقارن
احدهما الجزء الاول من الفعل والاخر يتقدمها بلا فصل
(ورد الاول بان جعل الباء للاستعانة ينافى جعل شئ منهما جزء
من المبتداء اذلا يكون جزء الشئ آلة له فلم يكن ارباب التأليف
عاملين بالحديثين حيث جعلوهما جزئين من تأليفاتهم كما هو
الظاهر (وكذا لا يتحقق الابتداء مع الملابسة بهما اذا جعلا جزئين
بل الابتداء باحدهما مع التلبس به وهو ما جعل منهما جزء اول
ويمكن دفعه بان العمل بالحديث ليس الا العمل بما يحتمله (فمن جعلها
جزئين جعل الابتداء فى الحديث اضافيا والباء صلة الابتداء (ومن
جعل الباء للملابسة او للآلة يجعلهما خارجين او احدهما جزء
(قال الشارح * المتوحد بجلال ذاته * جاء توحد بمعنى بقى واحدا
ذكره القاموس (وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه استقل به
ذكره الاساس وتوحده الله تعالى بعصمته عصمه بنفسه ولم يكله
الى غيره ذكره الصحاح وغيره (والظاهر ان التركيب من قبيل الثانى
والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف آخر فيه والتوحد بالفعل
عدم مشاركة فاعل آخر فتوحده بجلال الذات اختصاص
جلال الذات به (ولك ان تجعل التركيب من قبيل الاول بجعل الباء
فى قوله بجلال ذاته للملابسة (ومن الثالث اى المتوحد للاشياء بخلقه
بسبب جلال ذاته وكمال صفاته فلم يشاركه فى ملكه خالق (ففيه رد
على من قال العباد خالقون لافعالهم (ومن قال معنى التوحد

بجلال الذات ان جلال ذاته ليس له من غيره (فلا يساعده العبارة
فان قلت كل احد متوحد بصفته اذ لا يقوم صفته (بغيره قلت المراد
التوحد بنوع صفته (وقد يجاب بان المراد التوحد بالصفات المتناهية
فى الكمال بمعنى انها ليست لغيره (واضافة الصفة اليه بعد ربطه
بالتوحد لانه بالواقع له تعالى كما يقال علامة الرجل لحيته (يقال
فى وصفه بذاته الجليلة رد على المعتزلة حيث حكموا ان الاشياء
والواجب متشاركة فى الماهية متميزة بالاحوال والاوصاف (وهذا
انما يصح لو اريد بالذات الماهية (واما لو اريد ما يقابل الصفة فلا
(والمراد بجلال الذات الذات الجليلة حتى كانه عين الجلال على
طبق كمال الصفات (وقد جعل المحمود متوحدا بجلال الذات
وكمال الصفات قصدا الى حصر استحقاق الحمد الذاتى والعرضى
فيه تقرير التخصيص الحمد به (قال الشارح * المتقدس * اى
المتطهر (يقال تقدس اى تطهر * بنعوت الجبروت * اى فى
اوصاف الكبر اى اوصاف تستلزم الكبر وهو الرفعة فى الشرف
والعظمة * عن شوائب النقص وسماته * اى علاماته (ومقابلة
النعوت بشوائب النقص وسماته تفيد التقسيم اى كل نعت له برئ
عن شائبة نقص وسماته (فلا يرد ان التقدس عن الشوائب لا يستلزم
التنزه مطلقا فالاولى ترك صيغة الجمع (وما احسن هذين الفقرتين
قد قارن فى كل منهما النفى بالاثبات فجمعت بين الصفات السلبية
والايجابية مع تقدم النفى على طبق كلمة التوحيد (فان التوحد
فى الذات الجليلة والصفات الكمالية بنفى الشريك فى هذه الامور
(وكذا التقدس فى نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته
يتضمن نفى النقص وعلاماته فى نعوت الجبروت واثباتها * قال الشارح

والصلوة * دعاء بنزول كل رحمة على نبيه (ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرحمة لان ماينزل عليه يعود الى غيره لانه رحمة للعالمين (وقوله * المؤيد * اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور اى المنصور فى دعوى الرسالة (او على صيغة اسم الفاعل اى الناصر دعواه (وانما جعل الحجج مؤيدات مبالغة فى وضوح نبوته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات ويكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها (ولما كان فى جعل الحجج مؤيدات ايهام ضعفها دفعه بوصفها بالسطوع (ولا شبهة ان الحجج هى المعجزات والبينات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البينة هو الشاهد (واضافة الساطع الى الحجج اما اضافة البعض الى الكل او الصفة الى الموصوف (والظاهر سواطع حججه وواضحات بيناته (وضمير حججه بظاهره الى محمد عليه الصلوة والسلام (ويحتمل الرجوع اليه تعالى (قيل لو رجع الى الله تعالى لافاد ان اياته عليه السلام اعظم من آيات سائر الانبياء (وفيه بحث (قال * وعلى آله واصحابه * اعاد كلمة على ردا على الشيعة حيث حكموا بمنع الفصل بين النبى عليه السلام وآله بكلمة على شرعا (ونقلوا فى ذلك اثرا (والآل جاء بمعنى اهل البيت وهو المشهور فى كلمة الصلوة (وجاء بمعنى الاتباع ويحتمله المقام فذكر اصحابه تخصيص بعد التعميم فان الاصحاب الذين لاقوا النبى عليه الصلوة والسلام داخلون فيه (وقوله * هداة طريق الحق وحماته * اما وصف للآل والاصحاب (او الاول للاول والثانى للثانى (ووصف الاصحاب بالهداة على طبق قوله عليه الصلوة والسلام (اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم (قال الشارح * وبعد * اى اما بعد بدليل الفاء واما

والآل الذين نسخه

والآل والاصحاب نسخه

هذه

هذه لمجرد التأكيد فانها تكون لمجرد التأكيد كما تكون للتأكيد والتفصيل (صرح بذلك الرضى فلا حاجة الى تكلف التمحل لتقدير التفصيل والاجمال (وقيل الفاء لتوهم اما (وكل من تقدير اما وتوهمه وان صرح بهما سيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر (لان الرضى صرح بان تقدير اما مشروط بكون مابعد الفاء امرا او نهيا وماقبلها منصوبا به او بمفسر به فتأمل (فالتوجيه الوجيه للفاء انه لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكر سيبويه فى زيد حين لقيته فاكرمته (وجعل الرضى قوله تعالى (واذلم يهتدوا به فسيقولون) منه (ولا اشكال لعطف هذا الكلام على الحمد والصلوة مع انهما جملتان انشائيتان لان هذه الجمل ايضا يحتمل الانشاء بان يكون الغرض منها مدح العلم والمختصر (او لان الكلام مبنى على عطف القصة على القصة (ومنهم من قال الواو عوض من اما وليست بعاطفة (قوله * فان مبنى علم الشرايع والاحكام واساس قواعد عقايد الاسلام * اقول مبنى علم الشرايع والاحكام اولا وبالذات وهو المتبادر من العبارة ليس الا المسائل الكلامية وهى بعض علم الكلام (واما البعض الاخر منه وهو الموضوع والمبادى فبنى تلك المسائل التى عنيت بقوله * قواعد عقائد الاسلام * فضم مع المبنى * اساس قواعد عقائد الاسلام * يصح قوله * هو علم التوحيد والصفات * جريا على كون الكلام عبارة عن المسائل والمبادى والموضوع لانه انسب بمقام الترغيب الى العلم (ووجه آخر هو ان المراد * بعلم الشرايع والاحكام * معرفة الشرايع والاحكام الجزئية التى تحدث آنا فآنا لواحد واحد من المكلفين * وبعقايد الاسلام *

امر بالتامل لان وجه ضعف
اعتبار التوهم لا يظهر بدونه
لان اشتراط التقدير لا يوجب
اشتراط التوهم ووجهه ان
الرضى لم يجد فى استعمالاتهم
الفاء بدون الشرط بين والا
لم يصح منه دعوى اشتراط
تقدير اما بها فلم يجد اعتبار
التوهم بدونها ايضا *

العقايد القائمة بآحاد اهل الاسلام واضافة القواعد اليها بيانية
لانها مبانى الاعمال اذلايصح بدونها (ولاشك ان مبنى المعرفة
المذكورة والعقايد المذكورة علم الكلام اذ العقايد انماتصح
بالعرض عليها والاتزان بها والاحكام الجزئية انماتثبت وتحقق
بها لانها فرع ثبوت الحاكم والرسول (قال فى شرح المواقف
الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان احدهما مايقصد به نفس
الاعتقاد كقولنا الله سميع بصير وهذه يسمى اعتقادية واصلية
وعقايد وقد دون علم الكلام لحفظها (والثانى مايقصد به العمل
وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون علم
الفقه لها (وقيل المراد بقواعد عقايد الاسلام الكتاب والسنة
لان العقايد تجب ان يستفاد من الشرع ليعتد بها ويتوقف
ثبوتهما على المسائل الكلامية ولادور (لان الكلام مبنى الكتاب
والسنة ثبوتا وهما مبناه اعتدادا (ويتجه عليه ان كونه مبنى
علم الشرايع والاحكام ايضا ليس الا باعتبار كونه مبنى الكتاب
والسنة فالفقرة الثانية تكرار الاولى (ويجاب عنه بانه ترق
فى المدح فان كونه مبنى الكتاب والسنة واضح من الثانية
دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس مقصودا من حاق
اللفظ فيها كما فى الثانية (والاوجه ان يقال يستفاد من الاولى
انه مبنى العلم ومن الثانية انه مبنى الاعتقاد وان كان جهة كونه
مبنى الامرين واحدة فاين الثانية من الاولى (وقيل قواعد
العقايد ادلتها التفصيلية وعلم الكلام مبناه لان مباحث النظر
والدليل جزء منه على ماهو المختار (قال الشارح * هو علم التوحيد
والصفات * يعنى العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام

اهل

ظاهرة نسخه

العمل نسخه

للامرين نسخه

اهل السنة فان المعتزلة للغلو فى التوحيد نفوا الصفات فكلامهم
علم التوحيد الصرف (وللتنبيه على ارادة المعنى الاضافى (قال
* الموسوم بالكلام * لئلاتنصرف العبارة الى المعنى العلمى فتفوت
هذه الدقيقة (اذ تخصيص الوسم بالكلام يفيد انه لم يقصد
بعلم التوحيد والصفات الوسم (وهذا احسن مماقيل انه نبه على
ان الوسم الثانى اشهر (على ان فيه يوهم ان الوسم الاول اشهر
حتى لم يحتج فيه الى التصريح بالوسم (وقوله * المنجى * صفة
ثانية لعلم التوحيد والصفات (وفيه تعريض بالحكمة النافية
للصفات والكلام نفاة الصفة * وغياهب الشكوك * شدايد
ظلماتها (ولاشك ان ظلمات الشك اشد من ظلمة الوهم (وقد ضمن
اضافة الغيهب الى الشك واضافة الظلمة الى الوهم تشبيه العلم
بالنور والجهل بالظلمة وكلا التشبيهين شايعان (والمراد بالشك
والوهم اما معناهما اوالادلة الضعيفة المبنية عليها المذاهب
الضعيفة (فان قلت من العقايد السمعيات التى لاطريق اليها الا
السمع والسمع قد لايفيد اليقين فكيف يكون فى الكلام نجاة
عن ظلمة الوهم (قلت الوهم ظلمة فى اليقينيات دون الظنيات (قال
الشارح * وان المختصر * سماه مختصرا لا لانه اختصر من كتاب
كالتلخيص بالنسبة الى المفتاح ومختصر ابن الحاجب بالنسبة
الى المنتهى (بل لانه اختصر فيه المسائل المدللة المفصلة فيها
اختلاف المخالفين عن الادلة والاختلاف واقتصر على ايرادها
(وذلك ان تجعله من قبيل سبحان الذى عظم جسم الفيل وصغر
جسم البعوض (ووجه تسميته بالعقايد انها عقايد صرفة بخلاف
الكتب المبسوطة فانها ممتزجة من الخلافيات والمبادى ممالبس

بالثانى نسخه

بالاول نسخه

المفصلة التى نسخه

وصاحب المختصر هو ابو حفص عمر بن محمد بن حمد بن اسمعيل بن محمد بن لقمان السمرقندى
الحنفى قال الذهبى يقال له مائة مصنف توفى سنة سبع وثلثين وخمسمائة وللحنفية نسفيون سواه م

الى احكام العقايد نسخه

بعقايد بل وسائل الى علم العقايد والاجتناب عن الفواسد (وقوله
* قدوة * بمعنى المقتدى به (واضافة * العلماء * الى * الاسلام
اضافة اسم الفاعل الى المفعول او اضافة الجزء الى الكل كما
لايخفى على اهله (واضافة * النجم * الى * الملة والدين * اما
اضافة النجم الى مقره (ففيه تشبيه الملة والدين بالسماء فى العلو
والشرف ومدح النجم بالاستقرار فيه او اضافته الى ما يستضئ
منه (ففيه مدحه بانه يضئ الملة والدين (او اضافته الى الطريق
فان النجم يسلك به الطريق الذى لبس بواضح (ففيه مدحه
بانه المقتدى فى الدين يتمسك به فى سلوكه (والملة والدين متحدان
بالذات مختلفان بالاعتبار (فان الملة من الاملال بمعنى الكتابة
صار اسما للدين من حيث ان يكتب (والدين الطاعة صار اسما له
من حيث انه يطاع (والكتابة شعار العلماء (والاطاعة شعار الاتقياء
(ففى اضافته الى العبارتين تلويح بانه جمع بين العلم والتقوى
وصار فيهما المقتدى (ودار السلام الجنة سميت به لسلامة اهلها
عن الاعراض والامراض (ولانهم يخاطبون فيها بتحية هى سلام
عليكم طبتم (ويحتمل ان يكون من قبيل بيت الله جعلت دارا
لله تشريفا وتكريما لها فالسلام المضافة هى اليه من اسمائه
تعالى (او اضيفت الى الله تعالى لانه كما يرى الرجل فى داره
يرى المؤمنون ربهم فيها (والاخر من تحفة الفقير (وقوله
من هذا الفن * بيان * لغرر الفرائد ودرر الفوائد * قدم عليها
رعاية للسجع (وفيه تقديم الحال على ذى الحال المجرور (وكانه
رجح مذهب الكوفى لقوة شاهده (والغرر جمع غرة وهى فى الاصل
بياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم اشتهرت فى كل شريف

صارت نسخه

من الاعراض نسخه

واضح

او ظرف الصيرفى نسخه

ما اكتسبته نسخه

تفصل نسخه

واضح (والفرائد جمع فريدة وهى الدرة الكبيرة الثمينة سميت فريدة
لانفرادها فى الصدف او جوف البحر على ما قيل (او لانفرادها
فى بلد او اقليم (او لانفراد مالكه كذلك على ما العقل اليه دليل
والدرر) جمع درة (والفوائد جمع فائدة وهى ما اكتسب من علم
او مال (وجعل المقاصد العلمية فوائد يصح بكلا الاعتبارين
بعد جعلها درر او فرائد (وقد جعل الفن بحرا يستخرج منه الدرر
فى ضمن جعل ما فى مختصره دررا وفرائد (وقوله * فى ضمن فصول
يعنى به فى ضمن عبارات اخذا من فصل الخطاب (سماها فصولا
اما لانها مفصل بين الحق والباطل (او لانها يفيد معانيها
مفصولة عن غيرها متميزة غير ملتبسة به على الوجهين الذين ذكرا
فى فصل الخطاب (والاول هناك الراجح المستطاب ليكون (قوله
واثناء نصوص * افادة لاعادة (وقوله * هى للدين قواعد
صفة لفصول بوصف مدلولاتها (او الضمير للدرر فالجملة حالية
لكنها خالية عن الواو (ولا يخفى على زكى لطافة اضافة (الجوهر)
الى (اليقين) فانه لا محالة لكل عرض جوهر (والفصوص جمع
فص الخاتم وهو مثلث (وجعل الجوهرى الكسر لحنا (وطعنه
القاموس بانه وهم طعنا * والتهذيب * التنقيح والاصلاح
وتنقيح الشعر تهذيبه (وتبيين المعضلات وهى مشكلات لا يهتدى
لوجه حلها من داء عضال يعجز الطبيب عن معالجته يكون على
وجهين بان يؤتى بحلها وتشييد اركانها وتوضيح بيانها وقوله
مع توجيه للكلام فى تنقيح * يحتمل وجهين (احدهما توجيه منقح
احاطبه التنقيح (وثانيهما توجيه فى ضمن التنقيح اى نقحته بحيث
صار موجها (وكذا قوله * وتنبيه على المرام فى توضيح * يحتمل

ارادة تنبيه فى غاية الوضوح وارادة التنبيه على المراد فى ضمن
التوضيح يعنى لم يأت بتوضيح لايفيد بان يكون توضيح الواضح
بل بتوضيح لولم يكن لبقى المرام خفيا غير لايح (وغب الشئ بالكسر
عاقبته (والكشح الجنب وطى الكشح عن الشئ كناية عن الاحتراز
عنه (والظاهر انه اراد (بالاملال ماهو لازم الاطالة (والارجح
ان يحمل على املال يلزم الايجاز المخل حيث لايفهم المعنى (والتجافى
التجاوز (والاقتصاد ما بين الافراط والتفريط (والاطناب
يقابل الايجاز (والاخلال مقابل للاطالة فكانه وضع الاخلال
مقام الايجاز رعاية للسجع (ففاته رعاية جانب المعنى لرعاية
جانب اللفظ (والاطناب بدل من طرفى الاقتصاد بدل البعض
من الكل (والاخلال عطف عليه (وقيل ملاحظة العطف
سابقة على الابدال (فالمجموع بدل الكل من الطرفين فكان
يستحق اعرابا واحدا (الا انهما اعربا بجعل الطرفين متعددا
وهما فى حكم متبوعين (والاوجه ان يقال اجرى الاعراب على كل
منهما مع ان المجموع مستحق لاعراب واحد (لان كلا منهما قابل
للاعراب ففى اعراب احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون
فى جاء القوم واحدا واحدا حيث اعرب واحدا واحدا اعرابين
مع ان المجموع حال واحد * والرشاد * بالفتح الاهتداء والمراد
بنيل العصمة نيل العصمة عن الخطاء كما هو اللايق بمقام التصنيف
ويحتمل ان يراد نيل العصمة فى الدين يعنى ليس اعتمادنا على الكلام
بل على الله * والسداد * بالفتح الصواب من القول والعمل
(قال الشارح * وهو حسبى ونعم الوكيل * هذا التركيب مما اورد
عليه الشارح ان فيه عطف الانشاء على الاخبار حيث قال عطف

نعم

عن الاعراض عنه
نسخه

فى اعراب جائنى القوم
نسخه

حالة واحدة
نسخه

بمعنى لبس اعتمادى
نسخه

نعم الوكيل وهو انشاء على حسبى بتأويل يحسبنى وهو خبر او على
جملة وهو حسبى (ورده السيد السند بوجوه (اما اولا فبانه عطف
على حسبى بلا تأويل بجملة حتى يكون خبرا اذ يجوز عطف الجملة
التى لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس (واما ثانيا فبانه
يجوز عطف الانشاء على الخبر فيما له محل من الاعراب (يدل عليه
قوله تعالى (حسبنا الله ونعم الوكيل) قطعا اذ ليس الواو من المحكى
اذ لا مجال للعطف فى المحكى بل هى للحاكى (واما ثانيا فبانه يجوز
عطف ونعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو حسبى
لانه حينئذ جملة خبرية متعلق خبرها جملة انشائية لانه فى تقدير
هو مقول فى حقه نعم الوكيل اذ الانشاء لايقع خبرا لمبتداء الا بهذا
التأويل كما هو المشهور المطابق للحق (واعترض على الثانى
من وجوهه ان نعم الوكيل فى الاية يصح ان يكون عطفا على حسبنا
وعلى حسبنا الله بتقدير وهو نعم الوكيل فكيف يجزم بانه
ليس العطف من المحكى (ويمكن دفعه بانه ليس للمعترض ان يدفع
عن نفسه صحة العطف فى الاية بذلك لانه لو اعترف لم يمكن لاعترافه
موقع (ويمكن ان يزاد فى الوجوه ان نعم الوكيل عطف على حسبى
بتقدير مقول فى حقه نعم الوكيل اذ المعطوف على الخبر فى حكم الخبر
فكما يجب فى جعل الانشاء خبرا هذا التأويل يجب فى عطفه
على الخبر ايضا (ومما زيد انه عطف على جملة وهو حسبى
وهو لانشاء التوكل (وينتقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله
والله الهادى الى سبيل الرشاد ويحتاج الى جعله انشاء المدح
وبعد ينتقل الكلام الى عطفه على قوله فخاوات وجعله انشاء
مدح لشرحه بعيد جدا (قال * اعلم ان الاحكام الشرعية *

لاعتراضه
نسخه

بعد التأويل
نسخه

لايخفى انه ينبغى ان يراد بالحكم هنا ما سيأخذه فى تعريف الفقه
وقد حقق فى التلويح ان المراد بالحكم فى تعريف الفقه نسبة امر
الى آخر ايجابا اوسلبا (وحمله على الحكم المنطقى المسمى بالتصديق
فاسد (وعلى الحكم المتداول بين الاصوليين وهو خطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير تعسف نشأ من صاحب

والتخيير نسخه

التوضيح (فنحن نقتصر على تفسير الحكم بالاسناد المذكور
ونعرض عن التفصيل الذى لايليق بهذا المقام (فان اردت
التفصيل فعليك بالتلويح فان المقام مقام الاقتصار والتنقيح
والمراد) بالشرعى مايؤخذ من الشرع لامايتوقف على الشرع
والالم يصح جعل العلم المتعلق بها مقسما لعلم التوحيد والصفات
واحترز به عن الاحكام المتعلق بكيفية العمل المأخوذة لامن الشرع
كالاحكام الطبية والنحوية الى غير ذلك لئلا يدخل العلم بها
فى علم الشرايع والاحكام (وعن الاحكام النظرية الغير الشرعية
لئلا يدخل العلم بها فى علم التوحيد والصفات (والمراد بالتعلق
بكيفية العمل انها نسب بين الاعمال واحوالها التى هى كيفيات

مذكور نسخه

واوصاف لها تذكر فى الجواب عن السؤال عن العمل بكيف
(والمراد بالتعلق بالاعتقاد انه ليس القصد الى هذه الاحكام الا
للاعتقاد بها (وانما اختار فى تعيين الفقه التعرض بطرفى احكامه
وفى تعيين الكلام التعرض بالاعتقاد الذى هو الغرض من تدوينه
لان ظهور كون الاول فرعية وعملية وكون الثانى اصلية اعتقادية
دائر على هذا التعرض بهما (وتسمية الاولى فرعية اما لانها فرع
الثانية ثبوتا واعتدادا اذ لاعمل لعامل بدون اعتقاد صحيح (واما

الاعتقاد الصحيح نسخه

لان القصد الى العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتى لولم يكن

قصد العمل لم يكن العلم بها ملتفتا اليه (ولذا يلغو الفقه فى الاخرة
دون الكلام (وقس عليه تسمية الثانية اصلية واحفظ الوجه
الثانى فانه من المبدعات (وينبغى ان يراد بما يتعلق بالاعتقاد
مالايشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح قوله * ويسمى
اصلية واعتقادية * لان التصوف يحصل بالكشف المتفرع
على العمل فلايكون اصلية (وعلم الاخلاق لايتوقف عليه علم
الشرايع والاحكام (الا ان يقال علم الاخلاق ليس المقصود
منه الاعتقاد بل هو لتحصيل الخلق (وبالجملة انما قال ومنها
ومنها ولم يقل اما واما لعدم انحصار الاحكام الشرعية فيما
ذكره (ونقل عن الشارح ان المحكوم عليه (فى قوله * منها ما
يتعلق * كلمة منها لا مايتعلق كما هو المشهور اذ المقصود بالافادة
حال ابعاض الاحكام لاحال مايتعلق وانه بعض الاحكام الشرعية
(وجعل من التبعيضية محكوما عليها واسما ما استخرجه الشارح
من القوة الى الفعل (صرح به فى شرح الكشاف (قال * العلم

فى تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا الاية
م

المتعلق بالاولى * اما بمعنى اليقين او الملكة فان العلم يطلق عليهما
واما ان الفقه من الظنيات فكيف يطلق ففروغ عنه فى كتب
اصول الفقه وليس التفصى عنه ههنا من الفقه (وبارادة اليقين
خرج التقليد فانه لايسمى علم الشرايع والاحكام ولايطلق العالم
على المقلد (لكن بقى علم الله تعالى وعلم جبرائيل وعلم الرسول
مطلقا مع انه ليس من الفقه (والعلم بما هو من ضروريات الدين
كالعلم بوجوب الصلوة ونظايره ومما يستوى فى معرفة المتدين
وغيره على مذهب الشافعية فانه لايسمى فقها عندهم (ولايبعد
ان يفرق بين علم الشرايع والاحكام وبين الفقه فيجعل الاول

اعم (لكن فى جعله فى مقابلة علم التوحيد والصفات نوع اباء عنه (وكما انه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرايع والاحكام كذلك يسمى المسائل به (ويحتمله العلم المتعلق بها لان المسئلة يتعلق بالحكم تعلق الكل بالجزء (قوله * يسمى علم الشرايع والاحكام لما انها لاتستفاد الا من جهة الشرع ولايسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها * فيه نشر على ترتيب اللف (ومعنى انها لاتستفاد الا من جهة الشرع ان شيئا منها لايستفاد الا من جهة الشرع (بخلاف الثانية فان بعضا منها قد يستفاد من العقل (والا فمجموع الثانية ايضا لايستفاد الا من جهة الشرع (واما تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام لانها التى يتداولها القضاة والحكام وشاع ان يرجع فيها اليهم اهل الاسلام هذا (فنقول وبالله التوفيق الاشبه ان تسمية علم الشرايع والاحكام لانه علم يختلف فيه الشرايع باختلاف الامم والانبياء والاحكام كذلك (بخلاف علم التوحيد والصفات فانه لايختلف فيه الاديان واحكامها (واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع على ماهو حكم الله لالاختلاف احكام الله تعالى (قوله * وبالثانية علم التوحيد والصفات * من قبيل العطف على معمولى عاملين مختلفين على مذهب من جوزه مطلقا لا على مذهب من جوزه بشرط ان يكون المعمول الاول مجرورا لان المعمول الاول هنا مجموع الجار والمجرور لا المجرور فقط كما فى قولهم فى الدار زيد والحجرة عمرو (يرد عليه انه مما يتعلق بالاعتقاد وعده الشارح فى التلويح من الاحكام الاعتقادية الاصلية قولهم الاجماع حجة ولاخفاء فى انه علم الاصول فبان علم التوحيد والصفات غير مانع

الزاد والمجيب الخيالي
م

واجيب

(واجيب عنه بان هذا الحكم من حيث انه يتوسل به الى استنباط الحكم الشرعى من الاجماع من الاصول وحينئذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد (ومن حيث يجب الاعتقاد بكونه حجة وان من لايعتقد كونه حجة يخرج عن الاسلام مسائل علم التوحيد والصفات (وبهذا الاعتبار هو مما يتعلق بالاعتقاد) وبهذا تبين ان من مسائل الاصول ما هو من الاحكام الشرعية (لان حجية الاجماع مما يؤخذ من الشرع وواسطة بين مايتعلق بكيفية العمل وبين مايتعلق بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر الكلام الشرعية فيهما وان من قال الاصول ليس احكاما شرعية يعنى المأخوذة من الشرع فلايكون واسطة فقد غفل (قوله * لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده * نبه على التفاوت بين علم الشرايع والاحكام ومباحث التوحيد والصفات بايراد الضمير فى الاول والاسم الاشارة فى الثانى للتنبيه على فضله بالتعظيم المستفاد من تبعيده (وكلا الحكمين اما على كل منهما او على كليهما على الترتيب (وبالجملة هذا لاينافى كون مباحث الكلام اشهر مباحثه كما سنذكره لان كون كل منهما او كليهما اشهر مما عداهما لاينافى كون الكلام اشهر مما عداه (على انه يجوز ان يكون وقت التسمية بهذا الاسم هذا لمباحث اشهر ويصير بعد ذلك مباحث الكلام اشهر فيسمى العلم به ايضا لذلك (وكون مسئلة التوحيد ومسئلة الصفات اشرف من مسئلة اثبات الصانع توجيهه ان الوجود انما يتصف بالكمال بالتوحيد والاتصاف باوصاف الكمال فاثبات التوحيد والصفات اشرف (على ان فى التوحيد نجاة عن فساد الشرك الشايع بخلاف اثبات الوجود اذ لامنكر لوجوده

الشرك بالصانع
نسخه

(قال الله تعالى (ولئن سئلتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله)
ففائدته اجل (وبهذا اندفع ما يقال ان وجود مباحث اخرى
سوى بحث التوحيد والصفات عند القدماء الذين موضوع
الكلام عندهم ذات الله غير ظاهر لان مباحث الاحوال والافعال
والنبوة والامامة وغيرها لا تخرج عن بحث الصفات مآلا وبحث
الامامة من الفقهيات الا عند بعض الشيعة (لان المتبادر من
الصفة ما بعد الوجود فاثبات الواجب خارج عن مباحث التوحيد
والصفات (على ان المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث
عنونت ببحث التوحيد وبحث الصفات فخرج منها ما عداها
من النبوة والاحوال والافعال (وقيل المراد من الصفات الصفات
الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال
والنبوة من مباحثها (قلت ولذا لم يجعل التوحيد من مباحثها
(ويعرف من هذا وجه عدم الاقتصار على علم الصفات مع
ان التوحيد ايضا راجع الى اثبات الصفة (قوله * وقد كانت
الاوائل من الصحابة والتابعين * دفع لما يتجه على دعوى
الشرف لجميع مقاصد الكلام من انه كيف يكون شرف وهو
بدعة مذمومة في الشرع غاية الذم حتى بالغ الفقهاء في المنع عن
الاشتغال به وطعنوا فيه (قوله * لصفاء عقايدهم ببركة صحبة
النبي صلى الله عليه وسلم * هذا علة لصفاء عقايد الصحابة (قوله
* وقرب العهد * علة لصفاء عقايد التابعين (ولك ان تجعل
علة صفاء عقايدهم بركة صحبة الصحابة (وصفاء العقايد كناية
عن البعد عن كدر تعرض الاوهام والشبه (وقوله * وقلة
الوقايع والاختلافات * امام مقابل لصفاء العقايد او من موجباته

غير ظاهرة نسخه

وبحث نسخه

وقيل المتبادر نسخه

والوجه

والوجه هو الاول فتفطن وبالجملة قوله لصفاء عقايدهم متعلق
بقوله * مستغنين * قدم للتخصيص والاحتراز عن القاء الاستغناء
عن العلم قبل معرفة وجهه (وقوله * الى ان حدثت * متعلق
بالاستغناء يعني كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستغنين عن
تدوين العلمين الى ان احدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين
حتى دون مالك من التابعين الفقه (فلا يرد ما توهم ان استغناء
الطائفتين لم ينته الى زمن الفتن لانهم لم يدركوها ولم يحتاجوا الى
التدوين والا لدونوا (ولا يحتاج الى الدفع بان قوله الى ان حدثت
تعلق بمحذوف يعني ولم يدون الى ان حدثت الفتن بين المسلمين
(بقي ان حدوث الفتن كان في زمن الصحابة ولم يدونوا (ولو قبل
لم يظهر اختلاف الاراء وما يتبعه (قلنا فالعلة هذا ولا دخل
لما تقدم (الا ان يقال ظهور اختلاف الاراء نشأ مما تقدم فالتعرض
له توطئة له (ومن وجوه الاستغناء انهم كانوا عارفين بدقايق الكتاب
والسنة بالسليقة او ملازمة اصحاب السليقة فكان يغنيهم الكتاب
والسنة عن تدوين العلمين (فلما حدثت الفتن وقل اصحاب الممارسة
والفطن وكان يندرس معرفة دقايق الكتاب والسنة ولم يبق
من اهلها الا واحد واحد دونوهما لئلا ينطمس اثرهما (وقوله
* وكثرت الفتاوى * كناية عن اختلاف المفتين في الجواب فهي
ليست كثرة متفرعة على كثرة الواقعات حتى يحتاج الى ان يوجه
تقديمه على الواقعات بانه لرعاية السجع (والفتيا والفتوى بالضم
والفتح ما افتى به الفقيه كذا في القاموس (والمراد بالنظر المقابل
للاستدلال ما لاجل تحصيل التصور (والاستدلال لتحصيل
الكلام (كما ان الاجتهاد والاستنباط للفقه (والاجتهاد للقاعدة

ان احدثت نسخه

والبغي نسخه

وقد يفتح نسخه

(والاستنباط للاحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة (والمراد
بالاصول الادلة دون القواعد (فبيانه على ماظهرنا بنيانه خال
عن التكرار (فلايحوج الى الاعتذار بانه مفتقر فى الحطب (قوله
* وسموا مايفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية
بالفقه * اورد عليه بان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية ادلتها
التفصيلية كما هو المشهور لا ما يفيده وقد تكلف فى دفعه بما
لايرضى بسماعها الاذان الكريمة ولايذوقها الطباع السليمة
(فتركناه لاهله واعرضنا عن دقايق كثيرة ابدعناها لاجله
(وجئنا بدفع لبس فيه تكلف وهو انه يقتضى تعريفات العلوم
المدونة ان معلوماتها مجرد المسائل (وما اشتهر ان اجزاء العلوم
ثلثة ان معلوماتها المسائل والمبادى والموضوعات (والجمع بينهما
لايمكن الا بارتكاب مسامحة فى احدهما (فالشارح حفظ الحكم
المشهور وجعل التعريفات مبنية على المسامحة ومن قبيل التعريف
بما هو المقصود الاهم (وكانه اريد بتعريف الفقه مثلا انه مايكون
المقصود منه معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية
(فعدل عن التعريف المشهور حفظا للتعريف عن المسامحة
رخفاء البيان وقال مايفيد معرفة الاحكام اى يشتمل عليها (كما
يقال التصور فى مثل البياض عرض يفيدك تصور البياض وتصور
العرض وتصور النسبة بينهما (وبعض المحققين جعل تعريفات
العلوم على حقيقتها وجعل بيان اجزاء العلوم مسامحة مبنية
على عد مايشتد حاجة العلم اليه جزء منه مبالغة فى شدة الحاجة
(ولعله الاشبه بالحق وبالاتباع احق (ولك ان توجه كلامه
على هذا التحقيق وتجعل المفيد معرفة جميع الاحكام والمفاد

الاحكام العملية
نسخه

معرفة كل حكم (ولوجعل التعريف للعلم بمعنى الملكة لم يتجه شئ
(وقد جعل فى شرح التلخيص كون التعريف للملكة ارجح (وما
يتعلق بفوائد قيود التعريف (ودفع امور يتوجه اليه مبسوط
فى كتب اصول الفقه ولايسع هذا المقام (ويضيق عنه دائرة
الكلام (قوله * ومعرفة احوال الادلة الخ * عطف على معرفة
الاحكام عند من له معرفة باساليب الكلام (والظاهر ان اللام
فى الاحكام اشارة الى الاحكام العملية السابقة (ولايبعد ان يقال
اطلق الاحكام اشارة الى ان اصول الفقه لايخص الفروع بل
استنباط العقايد من الشرع ايضا يستعين به (ومزيد تفصيل
التعريف يطلب من كتب الاصول فان التعرض له فى هذا المقام
من الفضول (قوله * ومعرفة العقايد * لابد من قيد الدينية اى
المنسوبة الى دين محمد عليه الصلوة والسلام ليخرج العلم الالهى
الحكمى منه (قوله * لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام
فى كذا * المشهور فيما بين المحصلين ان العنوان هو مدخول فى
(قد ذكر ثمانية اوجه للتسمية بالكلام (وله تاسع لم يلتفت اليه
وهو انه كان فى مقابلة المنطق للفلاسفة فسمى بالكلام كما سموا
المنطق بالمنطق (لانه لم يعهد تسمية شئ بلفظ يناسب اسم ما
يناسب الشئ (وربما يتوهم انه جعله مع ايراث القدرة على
الكلام متحدا فى المال (ويحتمل قوله كالمنطق للفلاسفة للاشارة
الى ذلك (ونحن نريك اوجها (الاول انه استغنى الصحابة والتابعون
عنه بكلام الله تعالى لتمكنهم من تحصيل العقايد عنه فالرجوع الى
هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم نائب للقاصرين عن
الكلام (الثانى انه امتاز عن عقايد الحكماء بمطابقتها لكلام الله تعالى

ولايسعه
نسخه

اساليب
نسخه

لمطابقتها
نسخه

وحفظها عن مخالفته (الثالث انه لايفيد الجوارح الا الكلام بخلاف الفقه فانه يفيدها العمل مطلقا (الرابع انه فى مقابلة التصفية التى مدارها على السكوت فسمى بما يقابل السكوت (الخامس انه فى افادة الاختصاص بالمبداء كلام الاختصاص فى افادة الاختصاص فيما بين الاشياء فسمى باسم مركب من كاف التشبيه واللام الا انه اجرى مجرى الاسماء المفردة فى الاستعمال لكونه على وزن المفرد فيه (والوجه الاول من الثمانية من قبيل نقل الاسم المشترك بين اجزاء الدال الى تمام المدلول فيكون المنقول عنه معانى متعددة نقل عن جميعها مرة واحدة (والاشبه انه كان تسمية المباحث كلاما فرع تسميته كلاما تسمية لاجزاء باسم الكل تنبيها على ان كل جزء منه فى شدة الحاجة اليه بمنزلة الكل (والتحقيق ان قولهم الكلام فى كذا من قبيل اطلاق الكلام على خصة منه بمعونة الالف واللام فانه للعهد التقديرى (وهذا لايصلح للنقل اذ لاينقل اللفظ بالوضع التركيبى (ولو سلم فاللفظ الذى ينقل عنه هو المعرف باللام (والوجه الثانى من قبيل تسمية الكل باسم الجزء لان الكلام موضوع المسئلة وجزء الجزء جزء (والوجه الثالث من قبيل تسمية الشئ باسم مسببه لان الكلام مسبب القدرة المسببة للعلم (والوجه الرابع كالخامس (والسادس من قبيل تسمية الشئ باسم سببه (وجعلهما من تسمية المدلول باسم الدال وهم (والسابع من تسمية المدلول باسم الدال (والثامن من تسمية الشئ باسم المشبه به (وقوله فى الوجه الرابع * ولانه اول مايجب ان يعلم * من العلوم التى انما تعلم من التعليم لا من العلم والفرق بينه و بين ما يليه

ان تعليمه وتعلمه هو المدار فى هذا الوجه وتحققه و تعرفه لا بالتعلم والتعليم فيما يليه (ولو اريد بالكلام فيه كلام الله لكان الفرق فى غاية الوضوح (والمراد بقوله * فاطلق عليه اطلق عليه اولا والا للغا (اما ذكر الاول فى قوله لانه اول ما يجب ان يعلم من العلوم (او قوله ثم خص به (وقوله فى الوجه الخامس لانه انما يتحقق بالمباحثة وارادة الكلام من الجانبين حكم اغلبى (ومما يقضى منه العجب ماقيل ان الحصر (فى قوله * انما يتحقق * يعنى عن قوله * وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب * وقوله * ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا * يقال كونه اكثر من الفقه محل التردد (ودفعه بانه لانزاع فى الفقه لان لكل ان يعمل باجتهاده بخلاف الكلام (وقوله * لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية * مبنى على ان بعض الادلة القطعية ليست الا الادلة السمعية (وبهذا اندفع ما يتوهم ان هذا ينافى ما فى شرح المواقف ان العقايد يجب ان يؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الحق هو هذا اذ ما يتوقف عليه الشرع لايعقل تأييده بالشرع (وكيف لا وكون بعض الادلة القطعية غير مؤيدة بالسمع لكونها عين السمعية لاينافى كون جميع العقايد مأخوذة من الشرع (ولاخفاء فى تأييد ثبوت ما يتوقف عليه الشرع به * والتغلغل * الدخول على ما فى القاموس (والكلم كما يأتى بمعنى الجرح يأتى بمعنى التأثير باحدى الحاستين السمع والبصر ذكره البيضاوى فى تفسير قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات (قوله * هذا هو كلام القدماء * اى المسمى بالكلام بهذه الوجوه هو كلام القدماء واما تسمية كلام المتأخرين

بعد ورود الشرع به نسخه

لهذه نسخه

كلاما فمن تسمية الكل باسم الجزء (وبهذا تبين وجه تقديم
وجوه التسمية على بيان كلام المتأخرين (وقيل هذا اشارة
الى مايفيد معرفة العقايد اى من غير خلط الفلسفيات والتسمية
بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ماذكر من
كلامهم (وكانه يريد ان التسمية بهذه الوجوه لما وقعت منهم
والا فالتسمية وقعت من المتأخرين (قوله * ومعظم خلافياته اه *
انما قال معظم خلافياته لانهم قد يخالفون اليهود والنصارى
فى بعض معتقداتهم فان لليهود معتقدات باطلة فى الاخرة
والتعريض لهم فى قوله تعالى وبالاخرة هم يوقنون (وقد فصل
نبذا منه فى تفسير الاية الكريمة اصحاب التفسير (وللنصارى
اعتقاد الذوات القديمة الثلثة (ولايخفى ان المقصود ان ليس له
خلافيات كثيرة مع الحكماء كالكلام الذى هو للمتأخرين ولايفى
به العبارة اذ من الفرق الاسلامية الحكماء الاسلاميون (الا
ان يقال يتبادر من الفرق الفرق المشهورة المرتقية الى ثلثة
وسبعين والحكماء ليست منهم والمراد بكون معظم خلافهم مع
الفرق الاسلامية انه معظم مابين فى الكلام كونه مخالفا لاعتقاد
اهل الحق لان اكثر خلافهم مع تلك الفرق (حتى يرد ان مخالفتهم
مع الحكماء اكثر كما قيل لانه لايسمى المسئلة التى بينها صاحب
المذهب خلافيا (وان كان مخالفا فيه مع غيره والمراد بالخلاف
فيها نسخه
مع الفرق الخلاف مع جنس الفرق لا ان معظم الخلافيات مع
متعدد من الفرق وذلك بين (قوله * لما ورد به ظاهر السنة وجرى
عليه جماعة الصحابة * التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر
الكلام غير ظاهر (وكانه خص التعرض بالسنة وجماعة الصحابة

توطئة لتسمية اهل الحق باهل السنة والجماعة (قوله * وذلك
ان رئيسهم واصل ابن عطا اعتزل عن مجلس الحسن البصرى
رحمه الله * يقال اعتزل اى تنحى جانبا كذا فى القاموس (وفى
الصحاح اعتزله وتعزله بمعنى (وفى المقدمة اعتزله يك سوشد
ازوى (فالعربى اعتزل مجلس الحسن واعتزلنا فذكر
عن يجعل العربى على وفق الفارسى وعدم المحافظة على
استعمال العرب والتقرير الاثبات يقال قرّ بالكلام واستقر اى ثبت
واستقر واقره وقرره فيه اى اثبته (ولايخفى ان مقتضى السوق
اثبات المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة والمراد به حد الواسطة
بين الايمان والكفر لا الاعراف الذى اثبت بعض السلف بين
الجنة والنار لمن يستوى حسناته مع سيئاته على ماورد فى الحديث
الصحيح لكن مآلهم الى الجنة ولايكون دار الخلد (اولا طفال
المشركين على ماقال بعض (اولمن مات على فترة من الرسل
على ما قاله بعض لان مذهبهم ان صاحب الكبيرة يخلد فى النار
(وانما قال * ويثبت المنزلة بين المنزلتين * ولم يقتصر على قوله
* ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولاكافر * فرقا بين قوله هذا
وقول الحسن كما سيجئ ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولاكافر
بل منافق فانه لايثبت بهذا القول الواسطة بين الكفر والايمان
بل ينفى الكفر على سبيل المجاهرة ويثبت الكفر المبطن الذى
هو النفاق (وحجة الواصل على اثبات المنزلة بين المنزلتين على ما
نقله الشارح فى شرحه للكشاف عند تفسير قوله تعالى (يضل
به كثيرا ويهدى به كثيرا ومايضل به الا الفاسقين) عن كتاب
الغرر والدرر للشريف المرتضى الشيعى ان الناس مختلف فى اسماء

اهل الكبائر من اهل الصلوة على احوال (فالخوارج يسمونهم
كافرين (والمرجئة المؤمنين (والحسن البصرى واتباعه
منافقين فالاسم المتفق الفسق وباقى الاسماء مختلف فالحق
الاخذ بالمتفق وتسميتهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين (وقال
صاحب الكشاف فى تفسير الاية المذكورة معنى كونهم بين بين
ان حكمهم حكم المؤمنين فى انه يناكح ويوارث ويغسل ويصلى
عليه ويدفن فى مقابر المؤمنين وهو كالكافر فى الذم واللعن
والبرائة عنه واعتقاد عداوته وان لاتقبل شهادته (قال الشريف
المرتضى على مانقله الشارح عن كتاب الغرر فى شرح الكشاف
فى تفسير الاية المذكورة واصل مولى بنى مخذوم وقيل بنى هاشم
ولقب بالغزالى لانه كان يجلس بمجلس الغزالين عند رضيع له منهم
(وكان مولده سنة ثمانين ومات سنة احدى وثلثين ومائة وصحب
اباهاشم عبد الله بن محمد الحنفية واخذ عنه (قوله * فسموا
المعتزلة اه * يتبادر ان تسميتهم هذا لقول الحسن اعتزل عنا
(وقال فى شرحه للكشاف قال عبد القاهر البغدادى سمى المعتزلة
لان الحسن طرده عن مجلسه حين قال المنزلة بين المنزلتين
فاعتزل عنه الى سارية من سوارى مسجد البصرة واظهر بدعته
فقال الناس انه اعتزل الامة (ونقل عن كتاب الغرر انه لما قال
الواصل بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد القول قولك
وانى اعتزلت مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك (وقيل
ان قتادة لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه وبين عمرو نفرة
فاعتزل عمرو منزلة قتادة واجتمع عليه جماعة من اصحاب الحسن
وكان قتادة اذا جلس بمجلسه يقول مافعلت المعتزلة قوله * وهم

سموا

سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب
المطيع وعقاب العاصى على الله تعالى ونفى الصفات القديمة عنه *
فى شرح المقالة النصيرية ووجوب العوض واللطف على الله
تعالى (والثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة
بالتعظيم والاجلال والعقاب المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب
المقرونة بالاستحقاق (واللطف كل ما يقرب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية كارسال الرسل وتعيين الائمة (والعوض
غير مختص بالمطيع بل يشمل الاطفال والبهائم على الآلام التى
وصلت اليها هذا كلامه (ولايخفى انه كان الاولى ان يقول لقولهم
بوجوب الاصلح على الله تعالى لانه اشد انتظاما بما نقله من مناظرة
الاشعرى (والعدل ضد الجور وما تقرر فى النفوس انه مستقيم
كذا فى القاموس (فالمراد اما انهم يثبتون العدل الى الله تعالى
اما بمعنى عدم الجور واما بمعنى ماتقرر فى النفوس انه مستقيم (واما
انهم اصحاب العدل الغير الجايرين اوالثابتين على ما تقرر فى
النفوس انه مستقيم (ولايبعد ان يكون العدل بمعنى التوحيد كما
فسر به قوله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان) قال * ثم انهم
توغلوا فى علم الكلام * فى القاموس اوغل فى البلاد والعلم
ذهب وبالغ وابعد كتوغل (والتشبث التعلق (والتشبث بذليل
الفلسفى كناية عن دنائة رتبتهم وسفالتها فى الفلسفة (فبناء امرهم
عليها ليس على وجه الاحكام والاتقان (وفى قوله * فى كثير
من الاصول * زيادة توبيخ (اذ بناء الاصل الاسلامى على الفلسفة
التى تنفيها اصول الاسلام خارج عن طور العقل (نعم لا وصمة
فى الاقتداء بهم فى طرق الاستدلال وتصحيح النظر (وقوله * وشاع

بالاستخفاف نسخه

بما نقل نسخه

الايقان نسخه

مذهبهم الى ان قال * يقتضى انتهاء شيوعه بهذا الوقت
(وليس كذلك الا ان يقال المراد شيوع مذهبهم بين جميع
الناس من غير مخالفة احد الى ان قال اه (والاشعر ابو قبيلة من
اليمن لانه ولد وعليه شعر منهم ابو موسى الاشعرى من الصحابة
(والجبائى منسوب الى جبى بالضم والقصر وتشديد الباء وفتحها
بمعنى كورة بخوزستان لان ابى على وابنه اباهاشم منها (لاقرية
قرب يعقوبا (ولاقرية بنهر وان منها ابو محمد بن على ابن حماد
المقرى ولاقرية قرب هيت منها محمد بن ابى العز كذا ذكره
القاموس (وفى بعض الحواشى قيل انه مخفف موضع بقرب (قوله وفى بعض الحواشى المراد به حاشية بحر البادى م)
كازرون (وما ذكره فى ثلثة اخوة يجرى فى كل ثلثة اخوة كانت
اولا (والصغير ليس بمطيع اى منقاد للامر ولا عاص لانه ليس
بمأمور (وقوله * ان الاول يثاب بالجنة * اى فى الجنة والا
فنفس الجنة ليس ثوابا ولامستلزما له كيف والصغير فى الجنة
مع انه ليس بمثاب (وقوله * والثانى يعاقب بالنار * فيه نظر
والاولى بالجهنم (وقوله * والثالث لايثاب ولايعاقب * وان
كان فى الجنة (وكون الجنة دار ثواب ليس بالنسبة الى كل من فيه
فان الملك فيه ولايثاب بل بالنسبة الى المكلفين (وقوله * فادخل
الجنة * يعنى به مثابا (والا فهو غير محروم من دخول الجنة (ولك
ان تستغنى بتفريع قوله فادخل عن التقييد اذ المراد الدخول
المتفرع على الايمان والاطاعة والصغير محروم عنه (وقوله
* لو كبرت * من باب علم اى طعنت فى السن (قوله * فبهت
الجبائى * البهت كالنصر الاخذ بغتة والحيرة وفعلهما كعلم
ونصر وكرم (ومجهول ايضا (والصفة مبهوت لاباهت ولابهيت

(يقال قد اطال الشيخ الاشعرى المسافة على نفسه فى الزام الجبائى
(ويمكن الزامه بان الاصلح بحال العبد ان لاتقع عنه معصية
وان يكون فى غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب
بهته (وليس بشئ لان للعبد اختيارا تاما على اصلهم حتى يجعلون
ارادة الشر منه غالبة على ارادة الله خيره فيجب على الله اصلح
هو تحت قدرته (قيل لايلزم ذلك معتزلة بغداد لان مذهبهم
وجوب الاصلح فى الدين والدنيا معا بمعنى الارفق فى الحكمة
والتدبير فى نظام العالم (وانما يلزم معتزلة بصرة الذين مذهبهم
وجوب الاصلح بمعنى الانفع فى الدين والجبائى منهم اعتبر جانب
علم الله تعالى فاوجب عليه تعالى ما علم نفعه (وبعضهم اعتبر
جانب الانفع سواء كان فى علم الله تعالى انفع اولا (فاوجب
تعريض ما علم الله الكفر منه للثواب فلا يلزم عدم اماتة الكبير
بل اماتة الصغير (ونحن نقول قد اراد الله ظهور الحق وغلبة
اهل السنة والجماعة والا فلم يكن البهت واجبا على الجبائى (فله
ان يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح
اخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر
موجبة لكفر ابويه واخويه لكمال الجزع على موته فكان
الاصلح لهم حيواته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح
له ولعله كان فى نسله صلحاء وكان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية (اولعله نسخه)
مصلحة الكثيرين فات الاصلح له (ولاتلمنى فيما ذكرت لك مع ان
امداد شيخ السنة على احق سيما وهو استاد الاستاد ابى اسحق
الاسفرائنى الذى هو واحد من ابائى الذين افتخر بهم واغلب
فى النسب بهم من سوائى لانى لا اقدر ان اكتم الحق وان كان (ولكن نسخه)

على وهو خير عصام يعتصم به لدى لله الحمد على خير نعمه ومزيد
لطفه وكرمه (وقوله * فسموا * اى اولا فلا يرد تسمية الماتريدية
ايضا بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم او ضمير سموا لمن اشتغل بحفظ
ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة (ولك ان تجعل الماتريديه
داخلة فى من تبعه (لانه اول من سن ابطال مذهب المعتزلة
واحياء ما ورد به السنة وان كانوا مخالفين له فى بعض المسائل
(اذ بهذا لا يخرجون عن المتابعة كما لم يخرج تلميذه بذلك عن متابعته
اعنى الاستاذ ابى الاسحق الاسفرائنى اسكنهما الله فرادس الجنان
(قوله * ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية * اى اللغة العربية
* وخاض فيها الاسلاميون * قال صاحب الكشاف الخوض
الدخول فى الباطل واللهو فى تفسير قوله تعالى (وخضتم كالذى
خاضوا) وكما يمكن ان يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره
من التمكن من ابطال الفلسفة يمكن ان يكون للتمكن من رد
مذهب المعتزلة المتشبثين باذيال الفلاسفة فى كثير من الاصول
بل هو انسب بحالهم (والكلام المخلوط به كلام القدماء (والمدزج
فيه كلام المتأخرين ففى ضمير ادرجوا فيه مسامحة واستخدام
(ولما جعل المتأخرون موضوع الكلام الموجود بما هو موجود
(او المعلوم من حيث يتعلق بها اثبات العقايد الدينية تعلقا قريبا
او بعيدا دخل فيه الفلسفة كلها فلا وجه لقوله * معظم
الطبيعيات والالهيات و بعض الرياضيات * ولم يتعرض بوجه
ادراج المنطق لان مذهبه ان المنطق لم يدزج فى الكلام (وخالفه
السيد السند شريف الائمة فى ذلك (وقال يلزم احتياج اعلى
العلوم الشريعة الى المنطق و شنع الشارح تشنيعا مفرطا

يعصم به
نسخه

اذ بذلك
نسخه

فى

فى تجويز احتياج الكلام الى المنطق كتجويز احتياج الاصول الى
النحو والصرف (والحق معه كيف وجعل العلم الشرعى محتاجا
الى الفلسفة يوجب ارجاع المسلمين اليها مع انهم يمنعون عنها
فلذا جعل المنطق جزءا من الكلام لئلا يحتاج اعلى العلوم
الشرعية الى الفلسفة و بهذا تبين انه لا يلزم جعل العلوم
العربية لمعرفة الادلة السمعية جزء منه لان احتياج اعلى
العلوم الشرعية الى ما ليس بغير شرعى لا محذور فيه (وقوله
* هذا هو كلام المتأخرين * يتجه عليه انه لا يتعين بما ذكره
كلام المتأخرين لانه لم يتعين المدرج فيه من معظم الطبيعيات
والالهيات ونبذ من الرياضيات (ويمكن ان يدفع بان المقصود
ليس تعيين كلام المتأخرين لانه لا شغل له به بل بكلام القدماء
فلا يهمه الا تعيينه (وانما مطمح نظره الفرق بين الكلامين
وهذا القدر يكفى قال * وبالجملة هو اشرف العلوم * اى ما يطلق
عليه الكلام (ففى الضمير استخدام بعد استخدام (وجهات شرف
العلوم ثلثة لا تعدوها شرف الموضوع والغاية وقطعية الحجج
(وعد بعضهم كون المسائل اقوم من جهاته وجعل السيد
السند راجعا الى قطعية الحجج (واما كونه محتاجا اليه للاحكام
الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته العقايد الاسلامية
فلم يعد من جهاته لكنه مما يتلقاه العقول بالقبول (وربما يتكلف
بارجاعها الى واحد من الثلثة (فارجع فطنتك الكافية هل تجدها
بذلك الوافيه (ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع سيما فى كلام
القدماء الذى موضوعه ذات الله تعالى (وكون براهين العلم
الحجج القطعية لا يختص بهذا العلم اذ براهين العلم لا يكون الا حججا

لا يشتغل
نسخه

الاحكام
نسخه

لا يختص
نسخه

قطعيـة (فالاولى وكون حججها براهين مؤيدا اكثرها بالادلة
السمعية قال * وما نقـل عن السلف الخ * وهذا تأويل قول
ابى يوسف رحمه الله انه لايجوز الصلوة خلف المتكلم وان تكلم
بحق لانه بدعة بانه يعنى ان التكلم على وجه التعصب بدعـة
(وقولهم من طلب التوحيـد بالكلام فقد تزندق معناه طلب
التوحيـد بمجرد الكلام من غير فطنـة وسلامة طبع وهداية
من الملك العـلام وماروى انه عليه السلام قال (عليكم بدين
العجائز) فقد دفعه صاحب المواقف فى بعض النسخ والقاصد
الافساد فى عقايد المسلمين وفى بعضها والقاصد عقـايد المسلمين
وحينئـذ معنى القصد الكسر على اى وجه كان (او الكسر
بالنصف ذكره القـاموس (قال * ثم لما كان مبنى علم الكلام على
الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع * الاولى الاستدلال
بالمحدثات لان مبنى الكلام ليس على الاستدلال بل هو الاستدلال
وايم الاستدلال بوجود المحدثات وباحواله (وكانه اراد ان المبنى
مشتمل على الاستدلال بوجود المحدثات لانه قديكون باحوالهـا
(ولم يقـل بوجود الممكنات ليشعر بطريق استدلالهم وهو
الاستدلال من الحدوث اوالحـدوث مع الامكان كما هو طريقهم
(واما طريقـة الحكيم فالاستدلال بالامكان وظاهر العبارة هو
اول الطرق (والمراد بصفاته صفـاته فى الجملة (وكذا افعـاله
اذ بعضها سمعى كالكلام وحشر الاجساد (والمراد بقوله ثم منها
فى الجمـلة اذ ليس لجميع صفاته دخل فى السمعيـات (وكلمة من
ابتدائيـة اى ثم الاستدلال منه فيؤل الى معنى البـاء فاندفع ان
الصحيح ثم بها (والاظهر ان تقدير قوله * ثم منها الى السمعيات *

من انه نسخه

ثم

ثم الوصول منهـا الى السمعيات (لاثم الاسـتدلال (والا لكان
المناسب على السمعيات (ولاحاجة الى قوله * وتحقق العلم بها *
لان التنبيه على الوجود يستلزم تحقق العـلم بها (وتصدير الكتاب
بالمنبه لا بالتنبيـه الذى هو فعل المؤلف ففى العبارة مسامحـة
(ولايخفى ان التنبيه لايخصص وجود ما نشاهد بل يعم المشاهد
وغيره وكانه اراد جنس مايشاهد هذا (ثم اقول لما كان مبنى علم الكلام
على ثبوت حقايق الاشـياء وتحقق العلم بهـا اذ لولم يثبت ولم
يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنـة
والنار وارسال الرسل الى غير ذلك فالشروع فى مقاصـد الكلام
فرع ابطال قول السوفسـطائية فلذا صدر الكتاب بقوله (قال
اهل الحق اهل الامر واليه واهل المذهب من يتدين به (فالمعنى
الاول يناسب المعنيين الاولين للحق والثانى البواقى (والمعنى الثـانى
للحق انسب بقوله (قال والثالث بالعلم الذى فيه (ثم الخامس ثم الرابع
فلم يراع الترتيب (ثم المقصود بالنقل مجرد وجود الحقايق وتحقق
العلم بها كما يتبادر من سياق كلام الشـارح فاعرفه (والقول باحتمال
ان يكون المقصود بالنقل مجموع مافى الكتاب من العجائب فانه يمنعه
قوله) * خلافا للسوفسـطائية * اذ ليس هو مقصودا بالنقل
كما لايخفى (وقوله فيمـا بعد * والالهام ليس من اسباب معرفة الشئ
عند اهل الحق * فبناء مابنى على هذا الاحتمـال كالرقم على الماء
والتمسك بالخيال (ثم الحق من اسمائه تعـالى ايضا وجاء بمعنى الجزم
والاحتياط ايضـا فالتعبير على الاول عما عدا السوفسـطائية
باهل الحق لانهم اثبتوا الحق تعـالى دون السوفسطائية لانهم
لما انكروا حقايق الاشـياء لم يثبتوا الحق تعـالى (والتعبـير

بالمنبه نسخه

لايختص نسخه

فان اهل الحق نسخه

مايبنى نسخه

وهوان المراد باهل الحق اهل الحق فى هـذه المسئلة فهم ماعدا السوفسطائية اواهل الحق فى جميع ما فى الكتاب فهم اهل السنة والجماعة منه

عن اهل السنة والجماعة على الثانى باهل الجزم والاحتياط مناسب جدا (فانهم حفظوا ظاهر السنة وماجرى عليه الجماعة ولم ينصرفوا عنه لداعى العقل ما امكن وهو الجزم والاحتياط (قال وهو الحكم المطابق للواقع * من فتح الباء رعاية لكون حقيقة الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد غفل كل الغفلة لانه ليس بناء الفرق بين الحق والصدق فى هذا المقام على هذا الاعتبار يدل عليه قوله) * واما الصدق الخ (وقوله * وقد يفرق (وقوله (وقد يطلق على الاقوال * الظاهر فيه على القول (وقوله * باعتبار الاشتمال على الحكم * يفيد تقييد القول بالخبرى والمطابق دون العقائد والاديان والمذاهب لانها لاتشمل غير الخبرى بل هو لمجرد تقييدها بالمطابقة بالحيثية (قال * واما الصدق فقد شاع فى الاقوال خاصة * يعنى دائرة الحق اوسع تحيط بما لاتحيط به الصدق فلذا اختير على الصدق ليذهب نفس السامع فى وصف اهل الحق كل مذهب ممكن (قال وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم (فان قلت لو كانت حقيقة الحكم مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولساغ ان يقال واقع حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشئ منهما على ان البطلان نهاية الذم ولازم للواقع بعدم مطابقته للاعتقاد وانما يعود الذم الى الاعتقاد (قلت تفسير الحقيقة بمطابقة الواقع الحكم مسامحة وحاصله كون الحكم بحيث يطابقه الواقع كما ان معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون صفة للاعتقاد دون الواقع (فان قلت وصف الاعتقاد بمطابقة الواقع لافادة تحققه وعدم بطلانه فما الفائدة فى وصفه بمطابقة

الواقع اياه (قلت الفائدة المبالغة فى ثبوته بحيث صار مستحقا لان يعتبر احق بالثبوت من الواقع فتعتبر المطابقة فى الثبوت من جانب الواقع ويجعل اصلا للواقع ففى احق مبالغة ليس فى الصدق ففى) هذا الفرق ايضا ظهر وجه اختيار الحق على الصدق قال حقايق الاشياء ثابتة * لم يقل الاشياء ثابتة لانه لاينافى مذهب العندية بل المنافى له ثبوت الحقايق بان الشئ شئ فى حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاعتقادية * قال حقيقة الشئ ماهية مابه الشئ هو هو * جمع الحقيقة مع الماهية فى مقام تفسير الحقيقة تنبيها على ان الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما (وان الفرق بينهما اقل كما يدل عليه (قوله وقد يقال لكنه خلاف ماهو المشهور مما ذكره صاحب التجريد من انه تطلق الماهية غالبا على الامر المعقول والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود هذا (قال بعض المحققين يعنى الوجود الخارجى وهو المتبادر عند الاطلاق (وحمل قوله * وقد يقال على انه قد يقال فى تفسير الحقيقة فى بيان قوله حقايق الاشياء تنبيها على ان حمل الحقيقة ههنا على الماهية الموجودة ضعيف لانه يتجه عليه ما يحتاج فى دفعه الى التكلف مما ذكره بقوله فان قيل آه بخلاف حمله على معنى الماهية بعيد (وقد اجمعوا على ان الماهية مشتقة عما هو يعنى مأخوذة عنه بالحاق ياء النسبة (ولو قيل بانها مأخوذة عما هى لكان اقل اعلالا (وبعد فى صحة الحاق ياء النسبة بما هو على قاعدة اللغة نظر ولا يوجد له نظير (واظن انه منسوب الى لفظ واصله مائية قلبت الهمزة هاء كما يقال هياك فى اياك وله نظائر (فانه يقال لما يجاب به عن السؤال بكيف كيفية نسبة الى لفظ كيف

ولما يجاب به عن السؤال بكم كمية نسبة الى لفظ كم (والمراد بقوله
مابه الشئ هو هو مابه الشئ هو الشئ بمعنى امر باعتباره مع الشئ

يعنى نسخه

يكون الشئ هو الشئ (ولا يثبت باثباته للشئ لانفسه بخلاف الجزء
والعارض فانه باعتباره مع الشئ واثباته للشئ يكون الشئ غيره
فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا الانسان
ولو اعتبرت معه الناطق يكون الانسان الناطق ولو اعتبرت الضاحك
يكون الانسان الضاحك (وبهذا التحقيق سهل عليك ماصعب
على كل ناظر فيه من التميز بين ماهية الشئ وعلته بهذا التعريف

من التميز نسخه

ونجوت عن تكلفات لبس فى مقام الدفع الاتصلفات (ومن ان

الاتضيعات نسخه

احد الضمير بن زائد ويكفى مابه الشئ هو اى مابه الشئ الشئ لانك
عرفت ان الضمير الاول ضمير الفصل لافادة انه مابه الشئ ليس
الا الشئ وليس ضميرا راجعا الى الشئ (ومماذكره الشارح فى شرح

صيغة نسخه — ان نسخه

المقاصد ان هذا التعريف انما يتم على مذهب من قال ان الماهية
غير مجعولة والا لانتقض بجاعل الماهية ماهية وانه يرد على كل تقدير
الذاتى لانه مابه الماهية الماهية وان كلمة الباء الدالة على السببية
تقتضى الاثنينية (وقد يقال هو هو علم فى الاتحاد وبه متعلق
باتحاد المقصود منه فالمعنى ما يتحد معه الشئ (وليس بشئ فان
هو هو علم فى اتحادهما ولا يرتبط به به الشئ بل يكون زائدا (قال
كالحيوان الناطق للانسان * فيه انه يمكن تصور الانسان بدون
الحيوان الناطق فان تصور المجمل لا يستلزم تصور المفصل انما
لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم امكان تصور
المفصل بدون المجمل فبناء هذا الكلام على ايهام العكس (الا ان
يقال المراد بالمثال بحمل الحيوان الناطق مع قطع النظر

عن

عن تفصيله فان التفصيل خارج عن الماهية (ولهذا لا يجوز ان يجاب
عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق والجواب فى قولنا الانسان
بالحيوان الناطق (لضرورة وضع مفصل الماهية منزلها كما لا يخفى

منزلتها نسخه

على من سلك مباحث المقول فى جواب ماهو (وانما مثل بقوله
الحيوان الناطق * ليحصل مغايرة يصح معها النسبة الى الانسان
قال * بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه
يحتمل ان يراد الامكان الخاص وان يراد الامكان العام المقيد
بجانب الوجود (وعلى الاول يختص البيان ببعض ماليس بماهية

وعلى التقديرين يعم نسخه

(وعلى الثانى يعم كل ماليس بماهية من الذاتى والعرضى فانه يمكن
تصور الانسان بدون تصور ذاتيه بان يتصور بالوجه لا بالكنه

وايضا نسخه صحيحه

وايضا والضاحك يمكن تصوره اخطارا بدون تصور ذاتيه
ولازمه البين كذلك (وقوله * فانه من العوارض * اما ان يرجع
الضمير فيه الى مثل الضاحك والكاتب واما ان يرجع الى ما يمكن
تصور الانسان بدونه مطلقا وحينئذ يحتاج الى تخصيص ما فى قوله
ما يمكن * بالمحمول ليصح قوله * من العوارض * ويتجه عليه
انه يستفاد منه ان العرضى محمول يمكن تصور الشئ بدونه (فيدخل
فيه الذاتى لانه يمكن تصور الشئ بدونه ٣ بان يتصور بوجه ما مفصل

٣ ولا يخرج عنه اللوازم البينة بالمعنى الاخص فانه وان لم يمكن تصور الشئ بدونها لكنه يمكن تصور الماهية اخطارا بدون تصورها كذلك نسخه

الماهية كما عرفت (وتخرج عنه اللوازم البينة بالمعنى الاخص فانه
وان لم يمكن تصور الشئ بدونها لكنه يمكن تصور الماهية
اخطارا بدون تصورها كذلك ولا ينفع لدفع الخروج انه يمكن
تصور الماهية بدون اللازم البين لان معنى اللزوم ان يكون
اخطار الشئ مستلزما لتصور الخارج فيصح ان يتصور الماهية
بدون لازمها تصورا غير اخطارى (لانه غاية ماقيل انه يكفى

فى اللزوم استلزام الاخطار تصور الشئ (ولايلزم ان لايكون
لازم الشئ بحيث لايتصور بدونه اصلا (ولاينفع ايضا ما قيل
ان للزوم معناه ان يكون تصور اللازم عقيب زمان تصور الملزوم
فامتاز عن الذاتى (لان غاية الامر ان يقال يكفى فى اللزوم ذلك

اذ غاية
نسخه

ليصح الحكم بلزوم النتيجة للمقدمتين وان لايمكن اجتماع الاحكام
فى زمان واحد (واما انه لالزوم مع معية زمان التصور كما فى المتضائفين
فمما لم يقل به احد * قال وقد يقال ان الماهية باعتبار تحققه الخ
اعتبار التحقق على وجه العروض واعتبار الشخص على
وجه الجزئية (لان الهوية فى المشهور هو الشخص وهو المركب
من التشخص ففى العبارة اغلاق ويمكن ان يدفع بان المراد
بالتشخص المعنى المصدرى اى باعتبار كونه متشخصا وكونه
متشخصا عبارة عن كون التشخص بمعنى التعين جزءا منه وبالجملة
لايتجه ما قيل ان الشارح جعل الهوية بمعنى الماهية المعروضة
للتشخص والمشهور انه نفس الشخص المركب من التشخص
قال * والشئ عندنا الخ * يريد بضمير المتكلم مع الغير الاشاعرة
(اذ البصرية (والجاحظ من المعتزلة قالا هو المعلوم (وقال الناشى
ابو العباس هو القديم وفى الحادث مجاز (وقال الجهمية هو الحادث
وقال هشام هو الجسم (وترادف الثبوت والوجود والتحقق والكون
ايضا مذهب الاشاعرة (والا فعند المعتزلة الثبوت اعم من الموجود
والممكنات ثابتة فى العدم عندهم (فقوله قال اهل الحق اريد به
اهل السنة والجماعة لاجميع مخالفى السوفسطائية على ماجوزه البعض
(والا فلايفيد قوله * حقايق الاشياء ثابتة * كون الموجودات
متحققة فى الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد والمقصود بالتنبيه

فتأمل

فتأمل (ولم يقل الشئ والموجود مترادفان (لظهور كذبه اذ المشتق
لايرادف الجامد ولايخفى ان اشتقاق الموجود من الوجود واشتقاق
اسم الفاعل من التحقق والثبوت والكون يمنع الترادف (وان
استعمال الكون ناقصة وتامة يدل على ان معناه اعم من الوجود
فى نفسه والوجود لغيره (وعدم استعمال الوجود والكون والتحقق

والثبوت
نسخه

ناقصة يدل على ان معناها الوجود فى نفسه (وقوله * معناها بديهى
التصور * رد صريحا على من قال معناها نظرى (وعلى من قال
معناها ممتنع التصور (وعلى من قال كونه بديهى التصور نظرى
اشارة حيث لم يستدل على دعوى بداهة التصور واقتصر
على الدعوى كما يفعل فى البديهيات * قال فان قيل فالحكم بثبوت
حقايق الاشياء يكون لغوا * هذا متفرع على تفسير الحقيقة
والشئ والثبوت (فان قلت لايتجه هذا لو حمل الحقيقة على معنى
الماهية فان الماهية يحتمل ان لايكون موجودة كيف ووجود الكلى
مختلف فيه فهل هو متفرع على قوله * وقد يقال الخ * قلت
ليس المراد بثبوت الحقايق وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث
فيه الى الاختلاف فى وجود الكلى اذ لايختص المخالفة فيه
السوفسطائية (بل المراد ثبوت الحقايق سواء كان ثبوته عين
ثبوت الفرد حقيقة او مجازا (فان قلت يكفى فى كون الحكم مفيدا

فائدة
نسخه

هى رد للحكم المنكر
نسخه

كونه ردا على المنكر واى افادة اقوى مما هى مع منكر الحكم المنكر
قلت) هذا الحكم لايقبل الانكار وليس انكار السوفسطائية
للحكم بالثبوت على الامور الثابتة فى نفس الامر (فكما لابد من

ليحكم بالثبوت
نسخه

توجيهه حتى يصير مفيدا لابد من توجيهه ليصير قابلا للخلاف
(ويمكن دفعه بان قولنا الامور الثابتة ثابتة انما يكون لغوا

اذا كان الكلام مع من اعتقد اتصاف الافراد بالامور الثابتة (واما من لم يعتقد وجوز انتفاء الموضوع فلا (وكيف لا ولو اقتضى التعبير عن الشئ بمفهوم وجوده واتصافه به لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع (وبان المراد بثبوت المحمول الثبوت الغير التابع للاعتقاد ليصلح ردا على السوفسطائية التى تدعى ان ثبوت الاشياء تابع للاعتقاد * قال قلنا المراد ان ما يعتقد * حاصل الجواب ان المراد بالاتصاف بالعنوان الاتصاف بحسب الاعتقاد (وكما يمكن التعبير عن الافراد بمفهوم متصفة هى به بحسب نفس الامر يمكن التعبير عنها بالمفهوم المتصفة هى به بحسب الاعتقاد (وليس المراد ان حقايق الاشياء مجاز عن ما نعتقده حقايق الاشياء فانه توجيه سمج كما لا يخفى (ولك ان تريد بحقايق الاشياء حقايق الاشياء فى المرائى و بحسب بادى الرأى فلا يكون التعبير مبنيا على اعتقادنا مختصا بنا بل يكون تعبيرا مشتركا بين الكل (واما قوله * ونسميه بالاسماء * فلا مدخل له فى الجواب (ولا يظهر لذكره مرجع ومآب (ولك ان تتكلف وتقول هذا اشارة الى جواب آخر وهو ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة اجمال احكام مفصلة هى ان الانسان موجود والفرس موجود والسماء موجود الى غير ذلك (ولا خفاء فى افادة المفصلات المكتسبة بهذا المجمل وتوهم سلب الفائدة انما نشأ من المجمل المقصود به الاشارة الى الامور المفصلة (ولا يبعد ان يرجح هذا الجواب على الاول بان الدعوى على الجواب الاول يستلزم العلم بثبوت الاشياء فيلغو اقوله * والعلم بها متحقق * واما اجوبتنا الثلثة التى اجبنا لك بها (فمما يستغنى عن بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع انا اشرنا الى وجه ترجيح

وهى نسخه

لثالثها

لثالثها على اول جوابيه (فلا تغفل عن اللآلى التى تنتشر من الغواص المكثار لحمل الدرر من اعماق البحار (فانه لا يمكنه ضبطها لكثرتها عن الانتشار وغاية امره حفظها عن الانكسار (فعليك الجمع بان تنظر بحدة البصيرة وتلقى السمع فان السعيد من كان له قلب او القى السمع وهو شهيد (قال * وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان * اى الدليل ولا شاهد على كون الشئ مفيدا اقوى من حاجته الى الدليل (لجعل الموضوع والمحمول مكررا بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم من جانب الموضوع بحسب الاعتقاد وارادة المفهوم فى جانب المحمول وقصد الاثبات بحسب نفس الامر اذا كان محوجا الى البيان فى بعض المواقع (لا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع (اذ لا يكون ذلك محتاجا الى البيان اصلا (ومما احتاج الى البيان واجب الوجود موجود (وانما قال ربما يحتاج (اذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه (وبهذا ظهر وجه قوله * ليس مثل قولك الثابت ثابت * لانه ليس بمفيد ولا بمحتاج الى البيان فى مادة من المواد (وانما قال * ولا مثل قولك انا ابو النجم وشعرى شعرى على ما لا يخفى * نفيا لتأويل اشتهر فى اتحاد المسند والمسند اليه (وهو ان معنى شعرى شعرى ان شعرى الان كشعرى فيما مضى او شعرى هو الشعر المعروف بالبلاغة (وانما نفاه لانه حينئذ يكون ان معناه ان حقايق الاشياء موجودة فى الحال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية انما يقابل مذهب من ينفى بقاء الاعراض زمانين ومذهب من ينفى وجود الجواهر كذلك او يكون المعنى حقايق الاشياء الثابتة المشهورة الثبوت ولا خلاف

من السوفسطائية فى شهرة ثبوتها انما خلافهم فى اصل الثبوت
ولبعض ارباب الحواشى هنا خيالات واوهام قاربها من تبعه
فى تضاعيف الكلام ولايلتفت اليها من له عصام من الله لازال
معه بالاعتصام (قال * وتحقيق ذلك * اى تحقيق السؤال
والجواب * ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة * فحقايق
الاشياء له اعتبار ان احدهما كونها ماهيات للامور الثابتة
فى نفس الامر (وبهذا الاعتبار يلغو الحكم عليها بالثبوت فى نفس
الامر وهو منشأ السؤال (وثانيهما كونها ماهيات الامور الثابتة
فى اعتقادنا (وبهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت وبناء
الجواب عليه (ومما ينبغى ان يعلم ان للشئ اعتبارات يكون
الحكم به على الشئ مفيدا ببعض تلك الاعتبارات دون بعض
(قال * والعلم بها متحقق الخ * دعوى ان حقايق الاشياء ثابتة
تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها تتضمن
دعوى ثبوت جنسها (اذ العلم حقيقة من الحقايق (الا انه
قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحا (فقال حقايق
الاشياء ثابتة فى حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقاد بها
(ردا على العنادية والعندية وقال العلم بها متحقق ردا على
اللادرية (فيكفى للرد دعوى التصديق بالاشياء اذ اللادرية
لاينكرون تصورها اذ لايمكن دعوى الشك بدون التصور (فحمل
العلم على الاعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشارح
مما لايقتضيه المقام وانما تبع فيه عموم اللفظ هذا (ولايذهب
عليك ان اللائق ان يحقق معنى العلم فى هذا المقام (لانه اول
مقام احتيج الى معرفته فلاوجه لتأخير بيانه الى قوله واسباب

العلم

العلم ثلثة (قال وقيل المراد العلم بثبوتها توجيه للعبارة بحذف
المضاف وجعله توجيها بارجاع ضمير المؤنث الى الثبوت المستفاد
من ثابتة لتأنيث ما اضيف اليه الثبوت تمحل مثله ما يمكن ان يقال
ان التأنيث لتأنيث لفظة ثابتة الدالة على الثبوت (اولانها راجعة
الى قوله حقايق الاشياء ثابتة بتأويله بهذه القضية (قال * للقطع
بان لاعلم بجميع الحقايق * يعنى المتبادر من العلم بالحقايق (العلم
بها تفصيلا فلابد من صرفه عن الظاهر (اما بان يقدر الثبوت
(لان العلم بثبوت الحقايق لايستدعى تصورها تفصيلا (واما بان يراد
العلم بها اعم من العلم تفصيلا (واما بان يراد العلم بجنس الحقايق
الا ان التأويل بالعلم بثبوت الحقايق انسب بما سبقه من الدعوى
(فلهذا اختاره ذلك القائل (والشارح اراد رعاية عموم اللفظ
ما امكن لانه انفع (وبهذا اندفع انه ان اريد بنفى العلم بجميع
الحقايق العلم بها تفصيلا فمسلم ولايضر لعدم ضرورة ارادته
وان اريد به العلم بها ولواجمالا فانتفاؤه ممنوع كيف والحكم
بثبوتها لاتنفك عنه (واما مايقال ان ثبوت الكل ايضا غير معلوم
ومع ارادة البعض يتم الكلام بدون تقدير الثبوت فمندرج فى قول
الشارح * والمراد الجنس * يعنى ان المراد الجنس لامحالة
اذ لاثبوت للجميع كما لاعلم بها (وقوله * ردا على القائلين * علة
مصححة لارادة الجنس لاموجبة اذ الرد لايوجب ارادة الجنس
دون الجميع (ولايذهب عليك انه لايصح الاكتفاء بدعوى
العلم بنفس الحقايق (وان صح لانه لاخلاف فيه (بل لابد من
العلم بثبوتها وثبوت الاحوال لها (ولو قال والمراد بها الجنس
لكان فيها لطافة (ولايرد ان يكون الغرض منه الرد ينافى

كما قيل تمحل
نسخه

ان كون الغرض
نسخه

ماسبق ان الغرض منه التنبيه على وجود مايشاهد من الاعيان لتمكن التوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم لانه لاتنافى بين الغرضين (نعم دعوى ثبوت جنس الحقايق لايفيد ثبوت ما يشاهد (الا ان يقال يفيده بناء على ان الاحق بالثبوت مايشاهد (وما يقال ان المراد سابقا التنبيه على وجود جنس ما يشاهد ليس بشئ لان سياق الكلام واضح فى ان المقصود الاستدلال بمايشاهد لابجنسه فتأمل يقال فى القطع بانه لاعلم بجميع الحقايق نظر لانه ينفيه قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) وذلك غير خفى على الحق بتفسيره هذا (وينقدح منه انه ينفيه ايضا علم الحق بجميع الحقايق (ولوكان مرادهم ان لاعلم لعامة الناس فالكلام يتم من غير الناس (قال * ولابعدم ثبوتها * ربما يتوهم انه تطويل لان قوله والعلم بها متحقق على هذا التفسير لرد نفى العلم بثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدمه (ودفعه ان المراد انه رد على القائلين بالشك فى الاشياء ومعنى الشك لايتم بدون نفى العلم بعدم الثبوت (نعم لو قال ردا على القائلين بالشك ابدا فى ثبوت الحقايق لكان اخصر (قال * خلافا للسوفسطائية * اى للطوائف السوفسطائية فطائفتان ينكران الحكم الاول (وطائفة الحكم الثانى كما اشرنا اليه (قال * فان منهم لمن ينكر حقايق الاشياء * وانكار حقايق الاشياء (يستلزم انكار ثبوت الاحوال لها (لان ثبوت الحال لها فرع ثبوتها (فلا يتأتى ما يقال لااختصاص لنفيهم بحقايق الاشياء بل يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها فى القوة (فالاظهر ان يحمل الاشياء فى قوله * حقايق الاشياء ثابتة *

على المعنى

على المعنى الاعم نعم لايشمل انكار حقايق الاشياء انكار القضايا السلبية ويتم قوله فالاظهر بالنظر اليها (قيل سموا عنادية لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى امر آخر (ويمكن ان يقال سموا عنادية لانهم تمسكوا فى مذهبهم بان لكل قضية معاندا ومقابلا فرجعهم فى مذهبهم عناد كل حكم لاخر (قال * ومنهم من ينكر ثبوتها * اى ثبوتها فى نفس الامر وهو المتبادر فلا يثبت الاشياء الا فى الاعتقاد (والمشهور انهم وقعوا فيما وقعوا نظرا الى ان الصفراوى يجد السكر فى فمه مرا (ونحن نقول يحتمل انهم وقعوا فيه من اجتماع المصوبة على ان الواجب على كل مجتهد وتابعيه ماادى اليه اجتهاده (وليس فيه حكم معين بل حكمه تابع الاجتهاد (ومن تفسير البعض صدق الخبر بمطابقة الاعتقاد وكذبها بعدمها (قال * وهم العندية * نسبوا الى عند بمعنى الاعتقاد (وكما يقال هذه المسئلة عند ابى حنيفة كذا (ولايخفى انه يلزمهم ثبوت قدم القرأن وحدوثه بناء على تحقق الاعتقادين (الا ان يقال لم يريدوا بكون الاشياء تابعة للاعتقادات انه يحصل لها ثبوت فى نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات (بل ارادوا ان لاثبوت لها الا فى الاعتقاد (قال * ومنهم من ينكر العلم ثبوت شئ ولاثبوته * يستفاد منه انكار العلم بثبوت شئ ولاثبوته دون انكار لاثبوت المعدوم مع انه ليس كذلك (لانهم لايعترفون بالعلم بلاثبوت المعدوم (فكانه اريد بالشئ هنا المعنى الاعم من الموجود (وقوله * ويزعم انه شاك * مع انهم لايعترفون بالاعتقاد (ويظهرون عن انفسهم الشك فى كل شئ اشارة الى انهم اعتقدوا كونهم شاكين (وان انكروا الاعتقاد (وقيل اراد

بالزعم القول الباطل لا الاعتقاد (وفيه ان القول العارى عن
الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم (يقال هم افضل
السوفسطائية (قلت لان منشأ انكار ثبوت الاشياء لا يوجب
الانكار بل الشك لان وجود معارض لكل قضية لا يوجب
الجزم بانتفاء شئ منهما بل الشك (الا ان يقال يفيد الانتفاء
بمعونة ما هو معدود من الطرق الضعيفة (وهو ان ما لا دليل
على ثبوته يجب نفيه (ومع ذلك فهم امثلهم لعدم تمسكهم بالطريق
الضعيف (ولان كون السكر مرا فى فم الصفراوى لا يوجب
كونه مرا فى الواقع بعد اعتقاده (ويمكن ان يقال الشاك افضل
من الجاهل جهلا مركبا واقرب الى الارشاد الى طريق الحق
(فلذا جعلوا امثلهم وفى بيان طوائف السوفسطائية وتحقيق
اساميهم ومنشأ مذاهبهم رد على ناقد المحصل حيث قال لا يمكن
ان يكون فى العالم عقلاء ينحلون هذا المذهب بل كل غالط يتخيلون نسخه
سوفسطائى فى موضع غلطه (قال * انا تحقيقا * اى لنا فى اثبات
دعوانا (لا فى رد دعواهم حتى يرد ان النزاع مع الخصم انما توجه
بعد اقامة الدليل على دعواه (فينبغى تقديم دليلهم على هذا
الكلام (على ان لا بأس بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم (قال
* انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها
بالبيان * دفع شبهة اللاادرية به ظاهر (اما دفع شبهة العنادية
والعندية به (اما بان الجزم حقيقة من الحقايق (وقد ثبت
من غير ان يتعلق به اعتقاد (واما بان الجزم بالضرورة بثبوت
بعض الاشياء فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد بالعيان
او البيان يوجب ثبوته لان الجزم المستند الى العيان والبيان

لا يكون باطلا (لكن فى صحته فى البيان خفاء (لا ان يراد بالبيان
البرهان (فالاولى بالعيان والبرهان بقى ان الجزم ببداهة العقل
ايضا يدل عليه فلا وجه لتركه لانه غير داخل فى العيان لانه
ظاهر فى الحس (قال * ولنا فائدة * الدليل الالزامى مع انه
لا مناظرة معهم كما سيجئ حفظ الطالب للحق عن فسادهم (فانه
اذا ذكر ان لنا ما يلزمهم وان عدم قبول الالزام منهم محض
مكابرة رسخت فيه اعتقاد بطلانهم (وامن منهم فذكر الدليل
الالزامى لا ينافى ما سيجئ ان الحق انه لا مناظرة معهم (ولا حاجة
الى ان يقال فى دفع التنافى ان قوله والحق انه لا مناظرة معهم
(اشارة الى انه لا فائدة لذكر الدليل الالزامى (وان ذكره فى الكتب
الكلامية عار عن الفائدة (ومما ينبغى ان يعلم ان الدليل الثانى
ايضا كما يفيد الالزام يفيد التحقيق لتركبه من مقدمات يقينية
فمقابلته بالاول فى ان الاول بمجرد التحقيق (وبهذا تحقق ان
قوله الزاما ليس بجعله خارجا عن البرهان كما هو المتبادر (قال
* ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت * اى ان لم يتحقق نفى جميع
الاشياء بمعنى ان لا يتحقق شئ من الاشياء (فقد ثبت اى جنس
الاشياء (اذ قد عرفت ان المراد الجنس (ردا على القائلين بانه
لا ثبوت لشئ من الحقايق (فلا يتجه ان ضمير ثبت الى الاشياء
(ولا يلزم من عدم تحقق نفى الاشياء ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفى
المتعدد لا يستلزم ثبوته (ومن البين انه كما يلزم من عدم تحقق
النفى ثبوت الشئ بناء على ان انتفاء النفى يستلزم الثبوت كذلك
يلزم تحقق الشئ بناء على ان نفى تحقق النفى حقيقة من الحقايق
لكونه نوعا من الحكم (وانه كما ان تحقق النفى يستلزم المدعى

(وهو ثبوت جنس حقايق الاشياء يستلزم بطلان نفيه بناء على استلزامه اجتماع النقيضين (لان نفى جميع الاشياء يستلزم ان لايتحقق شئ وان لايتحقق النفى وهو شئ واذابطل تحقق النفى فقد ثبت حقيقة الشئ (قال * ولايخفى انه انما يتم على العنادية * هذا يخالف ما ذكره فى شرح المقاصد (انه يتم الالزام على العنادية والعندية والحق معه (لان العندية تنكر ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد (فيقال له ان لم يتحقق لاثبوت الاشياء فى حد ذاتها فقد يثبت فى حد ذاتها (والا تحقق النفى وهو حقيقة من الحقايق هذا (وقد عرفت ان المقصود بالالزام ليس الزام السوفسطائى بل حفظ الطالب عن فساده فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثلث منهم (قال * قالوا الضروريات منها حسيات * المشهور ان هذا دليل اللاادرية والاكتفاء باستدلالهم لامنهم امثل السوفسطائية (فاذابطل مذهبهم فغيرهم بالطريق الاولى (او نقول هذا دليل اللاادرية فلاضميمة (ودليل نفى الثبوت للفريقين الاخرين بضميمة ان ما لادليل عليه ليس بثابت لان الاصل العدم (ودليل ان للاشياء ثبوتا تابعا للاعتقاد (مما لاينافى دعوى الثبوت فى نفسه فلا يهم التعرض له لمن يدعى ثبوت الشئ فى نفسه (قال ناقد المحصل الحق ان تصدير الكتب الكلامية بامثال هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق (وقال غيره اطلاعهم على هذه الشبهة ووجوه فسادها (يفيدهم التثبت فيما يروونه كيلا يركنوا الى شئ منها اذ الاح لهم فى بادى الراى (ونحن نقول ذكر هذه الكلمات المزيفة بمنزلة الايقاظ للطالب عن نوم الغفلة وتنبيه له

وصاحب الناقد الطوسى
٢

على

على انه ينبغى ان لايعتمد على ما يبد وللعقل مالم يتأمل حق التأمل (لانه وقع للعقلاء ما وقع (قال * والحس قد يغلط * الغلط محركة ان يعيى بالشئ فلا يعرف وجه الصواب ويغلط كيعلم (والغلط بالطاء فى الحساب وغيره (او هو فى المنطق وما هو فى الحساب بالتاء (كذا فى القاموس (ومن البين ان اطلاق الغلط من اللاادرية (بناء على زعم الناس (وكذا تقليل الغلط بالنسبة الى غير الغلط (فانه لما لم يعلم مطابقة نسبة للواقع ويكون الكل مشكوكا (كيف يحكم بان الغلط مكثور (وان العنادية لايمكن ان يحكم بكون الغلط مكثورا لان اكثر الاحكام غلط على رأيه اذ لاثبوت لشئ (وكون رؤية الاحول الواحد اثنين (ووجدان الصفراوى الحلو مرا غلطا (لايصح على زعم العندية ايضا (لان لهما ثبوتا تابعا للاعتقاد (وكذا اطلاق الحسى والبديهى والضرورى والنظرى (فانها تصديقات مخصوصة (فمن قال اطلاق الغلط على زعم الناس (فقد كان فى غاية ضيق العطن (ولم ير الا واحدا من كثير كان فى غاية العلن (ولم يتعرض من مبادى النظريات لما سوى الحسيات والبديهيات لانهما اظهرهما فارتفاع الامان منهما يوجب ارتفاع الامان من غيرهما بالطريق الاولى (والمراد بالاحول الغير الفطرى (فان الفطرى لايرى الواحد اثنين كما بين فى محله (وقوله اثنين مصدر اى يرى رؤية اثنين (وكذا مرا اى يجد الحلو وجدان مر ويصيبه اصابة مر (لان الرؤية والوجدان اذا كانا ذوى مفعولين يكونان بمعنى اليقين (قال * وقد يقع فيها اختلافات * واحد المخالفين غالط فلا امان فيه * ويعرض شبه فيفتقر

فى حلها الى انظار دقيقـة * فيكون فى معرض الغلط لاحتمال
ان لا يرتفع الشبهة او يغلط فى رفعها (وهذا اولى مما حمل الشارح
عليه (من ان الاختـلاف فيها ينافى البداهة كما يشعر به (قوله
* والاختلاف فى البديهى لعدم الالف والخفاء فى التصور لا ينافى
البداهة * ويحتمل ان يفسر الاختلاف باختـلاف البديهيات
وضوحا وجلاء بالنسبة الى الاذهان فرب بديهى جلى عند احد
خفى عند آخر (اونظرى فلا بديهى يعتمد على بداهة (لجواز ان يكون ونظرى صبغة
مدعى البداهة فيه مخطئا (قال * فلنا غلط الحس فى البعض *
لما كان دليل السوفسطائية الزاميا يكون البحث معهم نافعا (لانه
يمنع الالزام (والذى لا طريق معهم اليه الزامهم واثبات المطلوب
عليهم (واما الامتناع عن ان يلزمونا فاليه طريق وسيع (قال
* لاسباب جزئيـة لا ينافى الجزم بالبعض * وليس سبب عام
للغلط بشهادة الجزم بانتفاء سبب الغلط مطلقا فى مثل ادراك
حلاوة العسل (قال * وكثرة الاختـلاف لفساد الانظار لا تنافى
حقية بعض النظريات * فيـه انه يكفى لنفى العلم منافاة كثرة
الاختلاف للجزم بالحقية (ويدفعه ان المانع عن الجزم بمقتضى
الدليل وهو حقيـة النظرى منافاة كثرة الاختلاف لها فافهم
واستغن عن ان يجعل حقية بعض النظريات بمعنى حقية بعض
النظريات فى نظر العقل (او بتقدير اعتقاد حقية بعض النظريات
فانه شان القاصرين (قال * والحق انه لا طريق الى المناظرة
معهم * فلا ينفع التحقيق ولا الالزام (لانه لا معتقـد لهم حتى
يذكر فى الالزام بل كل حكم عند غير اللاادرية منهم خيال ووهم للالزام نسخه
لا حقيقة له حتى بطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما (فمن قال

ماذكره الشارح فى الزامهم لبس بشئ (لانهم لا يعترفون الا
بالخيالات والاوهام (بل الصواب معهم ان يقال انكم جزمتم
بنفى الحقايق مطلقا (وهذا النفى من جملة الحقـايق (فثبت تلك الحقايق نسخه
بعض ما نفيتم (فصوابه لبس الا خيالا ووهما كيف وجزمهم ايضا
لبس الا خيالا ووهما عنـدهم (وقوله * لانهم لا يعترفون * اى
لان اللاادرية (فالمراد بمعلوم المعـلوم التصديقى (والا فهم
يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين (ولك ان تقول
لا يعترفون بالشـك ايضا (بل يقولون انا شاكون فى انا شاكون
وهلم جرا (ولك ان ترجع الضمير الى السوفسطائية مطلقا (فالمراد
بالمعـلوم اليقينى (وفيه انه يكفى للاثبات الظن الصادق (وحمل
المعلوم على المعلوم الصادق ظنا كان او غيره بعيـد (قال
* بل الطريق تعذيبهم بالنار * لا يلزم من هذا تجويز تعذيبهم
شرعا حتى يرد انه غير مجوز (واطلاق الحكمة وهو العلم بالاشياء
على ما هو عليه كاطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم
(ويمكن ان يكون نسبتهم الى سوفسطائية (لانه لا حكمة عندهم
الا مموهة اذ كل ما يسمى حكمة عندهم خيالات واوهام اوشكوك
او امور غير ثابتة تابعة للاعتقادات (فلا علم حقيقيا ثابتا على مر
الدهور (قال * فيلاسوفا اى محب الحكمة * الاوجه ان محب
الحكمة كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعنى الحكيم (وبناء الكناية
على ما اشتهر ان المرء لا يزال عدوا لما جهـله (قال * واسباب
العلم * لما اثبت العلم بالحقايق ردا على السوفسطائيـة (وكان
منشأ انكارهم الطعن فى الحس وبداهة العقـل او النظر المتفرع
عليهما (عقبه باثبات الحس والعقل فقال واسباب العلم ثلثـة

اشارة الى اثبات السببين المطعونين مع زيادة سبب ثالث مبالغة
فى تصحيح تحقق العلم بحقايق الاشياء (وانما اتى بالاسم الظاهر
دون الضمير كما هو الظاهر (لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق
بجنس حقايق الاشياء (مع ان المراد بيان اسباب العلم من غير
ملاحظة اضافته الى شئ (وعرف العلم على وجه اندرج فيه
ادراك الحواس لانه مع كونه ارجح انسب بجعل الحواس من اسباب
العلم (قال * وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به *
لم يكتف بقوله * تتجلى بها المذكور * لان النور صفة تتجلى بها
المذكور (وكذا كل صفة مما يتجلى بها موصوفها لكن لا [illegible] لمن
قامت هى به (ولان ادراك الحيوانات العجم داخلة فيه وليس
بعلم (فاخرجه بقوله * لمن قامت به * لاختصاص من العقلاء
(وفيه انه لوفسر من بذوى العقول لخرج علم الواجب (فيلغو
قوله * للخالق * ولوفسر بذوى العلم لزم الدور (ويمكن دفعه
بان العلم المأخوذ فى تفسير من (اعم حتى يشمل الظن فتأمل
(والمتبادر من الباء السبب المفضى فيخرج الحيوة والوجود مما
هو شرط فى التجلى (لا يقال المتبادر هو السبب الحقيقى لانه
صرف عن الحقيق (قوله * صفة * واكتفى فى بيان التجلى
بالاتضاح (ولم يحمله على الانكشاف التام (لئلا يخرج عنه
التصديقات الغير اليقينية جميعا (ونبه اخرا على انه لا يصح
الاكتفاء فى تفسيره بما هو ظاهر من مطلق الاتضاح (بل يجب
تخصيصه الى ان يخرج الظن دون غيره (وفيه بحث لان صاحب
المواقف (قال تسمية الظن والجهل والتقليد علما يخالف العرف
واللغة والشرع (وقال شارحه يطلق العلم على التقليد مجازا

وقال

(وقال فى شرح هذا التعريف التجلى هو الانكشاف التام فيخرج
عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا
(لانه فى الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام
وانشراح ينحل به العقدة هذا (فترجيحه على التعريف الثانى
لشموله للتصديقات الغير اليقينية بخلاف الثانى ترجيح بما يوجب
المرجوحية (وحمل المذكور على الجارى على اللسان دون المذكور
بالقلب (لانه المتبادر من الذكر لكن اطلاق المذكور بهذا
المعنى على المعنى (تسمية للشئ باسم الدال (ونبه على ان المراد
بالمذكور المذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر اصلا
(وفى وجود ما لم يذكر اصلا ولو بوجه اعم تأمل (قال * بخلاف
قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض * اشارة الى ترجيح
التعريف السابق (وتنبيه على وجه اختياره وقد عرفت هذا
مما يتعلق ببعض ما ذكره لترجيحه (وفى قوله * وللتصورات بناء
على ما زعموا من انها لا نقايض لها * اشارة الى مرجح آخر
للاول عليه وهو ظهور شمول الاول للتصورات وضعف شموله
اضعف المبنى لان كثيرا من الاحكام المنطقية مبنية على اثبات
النقيض فى التصور (وفيه ان اثبات الاحكام للنقيض فى التصور
لا يتوقف على كون النقيض حقيقة فى التصور (فليكن الاطلاق
مجازيا (ولو سلم فليكن المراد بالنقيض النقيض فى التصديق
ويكفى فى صحة استعماله فى التعريف كونه اشهر واظهر من
النقيض فى التصور نعم التعريف الاول مرجح حتى قيل انه
احسن ما قيل فى الكشف عن ماهية العلم (ومن وجوه الترجيح
انه لم يحفظ هذا التعريف عن الانتقاض بادراك الحيوانات

وقد حفظ التعريف الاول (وقد عرفت ما فيه وان اخراج
الجهل المركب عنه يحوج الى مزيد تمحل فى عدم احتمال النقيض
(بان يراد عدم احتمال النقيض حالا اومآلا (فان الجهل المركب
يحتمل ان يظهر فى دليله ضعف فيحتمل المجهول نقيض ذلك
التمييز (وانه يجب اعتبار تقييد ايجاب التمييز بايجاب التمييز لمحلها
ليخرج عنه امثال الشجاعة (فانها توجب تمييزا لكن لالمحلها
(بل لمن لاخطها بخلاف العلم فانه يجعل محله مميزا كما يجعله
متميزا كالشجاعة (وانه يقتضى ان لايكون النفى والاثبات علما
بل ما توجبهما (وكذا التصور وانه يحتاج اسناده (قوله * لايحتمل *
الى التمييز الى التجوز والمقصود نفى احتمال متعلق التمييز نقيض
التمييز (وانه يتجه عليه العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع
احتمال عدمها اذ لاشبهة فى امكانه (ويحتاج دفعه الى دقة الى دقة نظر نسخه
(قال * بخلاف علم الخالق * جعل قوله * للخلق * قيدا للعلم
ولك ان تجعله قيدا لاسباب العلم اى اسباب العلم الثابتة للخلق
(وقوله * من الملك * بتقديم الملك لايناسب الحكم بكون الانس
افضل (وان الاهم بيان اسباب علم البشر (وقوله * فانه لذاته
لا لسبب من الاسباب * قيل يريد لا لسبب غير ذاته لئلا ينافى
قوله لذاته قلت هذا انما يحتاج اليه لو صح اطلاق السبب على
ذاته تعالى كما وقع فى عبارته فيما بعد * ان السبب المؤثر فى العلوم
كلها هو الله تعالى * وفيه نظر (ولك ان تجعل اللام فى قوله
لذاته صلة الثبوت لا للتعليل فيكون التقدير فانه ثابت لذاته
لا لسبب من الاسباب ولايخفى انه لاحاجة الى ذكر قوله * للخلق *
ويصح ان اسباب العلم ثلثة اذ لاسبب لعلمه تعالى لانه لذاته (ولم يرد

اطلاق السبب على ذاته تعالى حتى ينتقض حصر السبب فى
الثلثة به نعم فى كونه علمه تعالى لذاته من غير مدخلية غير ذاته
تأمل لان السمع والبصر فيه لانكشاف المسموع والبصر (الا
ان يقال انهما ليسا سببين للعلم بالمسموع والمبصر بل سببى تعلق
علمه بهما تأمل فانه دقيق جدا بقى انه يتوقف العلم على حيوته
ووجوده (والقول بان معنى كونه لذاته انه كاف فيه من غير
مدخلية ما لايستند الى ذاته لاينفى كونه لابسبب من الاسباب
لان جميع الاسباب مستند الى ذاته (وفى قوله فانه لذاته رد على من
قال انه عين ذاته (وان ثبوت الحواس الخمسة حتى الذائقة
للملك والجن كما يقتضيه سوق البيان غير ظاهر لابد لثبوتها
من دليل سمعى (ولك ان تستدل لثبوتها للملك بما فى صحاح المصابيح
النبوية انه قال صلى الله عليه وسلم (من اكل هذه الشجرة
المنتنة فلايقربن مسجدنا فان الملائكة تتأذى مما يتأذى منه
الانسان (قال * الحواس السليمة * بخلاف المأوفة (فانها
لاوثوق عليها فلاتصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه
(ولذا قيد الخبر بالصادق (ولايكفى التقييد (اذ لابد من العلم
بالصدق ايضا (ولاوجه لاطلاق العقل عن عقال السلامة هذا
(وفيه بحث لان الحواس المأوفة والخبر الكاذب (يفيد ان التصور
فلايصح حصر اسباب العلم مطلقا فى الثلثة (الا ان يقال اريد
بالاسباب مايعتد بها ولهذا صح جعل العلم المذكور شاملا لغير
اليقينى على ما زعم الشارح (والا لم ينحصر الاسباب فيما ذكر
لان الحس المأوف والخبر الغير الصادق يكونان سببين لغير
اليقينى لكن لاوجه لجعل العلم شاملا لغير اليقينى واخراج

مايفيد غيره بتقييد الاسباب بما يعتد به (الا ان يقال انما جعله شاملا لزعم انه كذلك (لا لانه المناسب للمقام (لا يقال الامر والنهى ربما يوجبان العلم فانهما اذا صدرا من الشارع يفيدان الوجوب والحرمة (لانا نقول المفيد للعلم بالوجوب والحرمة مايلزمهما من الخبر المفيد فان الامر يستلزم الحكم بانه واجب والنهى يستلزم الحكم بانه ممتنع (بقى ان كل لفظ يفيد تصور معناه مفردا كان او مركبا فهو من اسباب العلم (وانما جمع الحواس وافرد الخبر الصادق ليوافق قوله فيما بعد (والحواس خمس والخبر الصادق نوعان (قال * ووجه الضبط ان السبب ان كان من الخارج * اى من جنس الخارج من العالم * فالخبر الصادق دالا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل * المفسر بقوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات (وفيه ان العالم ان كان الهيكل المحسوس (وهو المراد بالنفس عند المتكلمين (والقوى المودعة فى اجزائه من الحواس والعقل ليست نفسه ولا جزءه فهى خارجة عنه ومع ذلك ماهو وصف لاجزاء الشئ لايسمى آلة (وان كان الجوهر المجرد المتعلق بهذا الهيكل وهو النفس عند الحكيم (فالمراد بقوة بها تستعد النفس للعلوم والادراكات مايغاير النفس بالاعتبار (ويتحد معه بالذات لان قوة الشئ لايجب ان يكون مغايرا له بالذات بل يكفى فى تحققها للشئ التغاير بالاعتبار حيث عد الطبيب المعالج لنفسه قوة نفعه بالحواس خارجة عنه وبالجملة (قوله * والا فالعقل * يفيد ان العقل آلة ليس غير المدرك (فينبغى ان يترك وصف الالة بغير المدرك (على ان ما سبق من ان تعريف العلم شامل لادراك

الحواس يوجب ان يكون الحواس مدركة (الا ان يجعل السابق تجوزا فتأمل ولعله استعمل الخارج بمعنى ان لايكون صفة فيه كما وقع فى علم الاصول (ان قرينة المجاز اما خارجة عن المتكلم بمعنى ان لاتكون صفة فيه (قال * فان قلت السبب المؤثر فى العلوم كلها هو الله تعالى * الاولى ان يقول الواهب للعلوم كلها هو الله تعالى لان اطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج الى توقيف (وقوله * من غير تأثير للحاسة * الاولى فيه من غير مدخلية لغيره تعالى اذ لاسبب سوى الله تعالى (ولاتوقف لتأثيره تعالى فى شئ على شئ (وقوله * والسبب الظاهرى كالنار للاحراق هو العقل لاغير * فيه لان الظاهر ان العقل بالمعنى المذكور للنفس كالحرارة للنار (فالسبب الظاهرى كالنار هو النفس ومما يقضى منه العجب ما قيل (فان قيل الخبر الصادق انما هو متعلق العلم الذى يفرض كون الخبر مفيدا له فكيف يكون طريقا له (قلنا صدق الخبر سبب وطريق للعلم بمضمونه (هذا اذ الطريق هو الخبر بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى ومحصل (قوله * قلنا هذا على عادة المشايخ فى الاقتصار على المقاصد * انا نختار شقا رابعا (اذ محصل السؤال ترديد بين ثلثة امور السبب الحقيقى والسبب الظاهرى والمطلق (وما اختير فى الجواب رابعها لانه ارادة السبب الظاهرى المقصود المتهم الذى امرنا على الاقتصار عليه بلسان الشرع (حيث قال من علمنا الشرع عليه التحية والصلوة الوفية ومن حسن اسلام المرء تركه ما لايعنيه (وقوله * ليشمل * الظاهر فيه (وان يشمل وكانه متعلق بمفهوم الكلام فان السابق

فى قوة الترديد فى المراد (فكانه قيل ان اريد كذا وان
اريد كذا وان اريد السبب المفضى فى الجملة ليشمل (وقوله
سواء كانت من ذوى العقول او غيرهم * رفع لكون الحواس
راجعة الى العقل كالوجدان (والحدس والتجربة ونظر العقل
(ويمكن ان يقال اقتصروا على الثلثة لان ثبوت الشرع بالعقل
الذى هو مرجع الكل ومعظم العلوم الدينية مستفادة
بالخبر الصادق المتوقف معرفته على السمع والبصر الذى يرى الرسول
عليه الصلوة والسلام (وان يقال لما كان انكار العلم بحقايق الاشياء
ينفى سببية الحس والعقل فان علمه فيما هو آمن عن الخطاء
من البديهيات لايؤمن عليه (ارادوا ان يبالغوا فى سببيتهما
بحصر السببية فيهما (ولما لم يرضوا بجعل الخبر الصادق الذى وان لم يرضوا نسخه
هو مبنى الشرايع والعقايد بالنسبة اليهما كالعدم ضم اليهما
وحصر السبب فيها مبالغة فى سببيتها بتنزيل ماعداها لنقصانها
فيها بالنسبة اليها منزلة العدم (وانما قال معظم المعلومات الدينية
لان بعضها مما يتوقف على ثبوته معرفة صدق خبر الرسول (ولك
ان تقول الجميع مستفادة من الشرع ويتأيد به وان لم يتوقف عليه
فالخبر الصادق مما لابد منه فى كمال الوثوق عليها (والحق ان
يطوى الكل بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والتزلزل
وهو ان الاسباب التى يخلق الله تعالى العلم عقيب استعمالها عادة
ثلثة لا تعدوها بحكم الاستقراء الحواس فانها بعد استعمال البصر
مثلا على وجه خاص تحصل العلم لامحالة (وبعد استعمال الخبر
الصادق يحصل العلم بمضمونه (وبعد استعمال العقل يحصل العلم
الا ان له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة (ففى

بعض

بعض الاحكام استعماله باحضار طرفيه والتوجه الى نسبة بينهما
(وفى بعضها بملاحظة النسبة بين طرفيه وملاحظة معلومات
مناسبة لها وترتيبها على وجه مخصوص (وفى بعضها بملاحظتها
وملاحظة احكام مترتبة دفعة (فان الله تعالى يخلق العلوم
عقب هذه الاستعمالات (ولو كان حصر الاسباب منتقضا
باستعمالها لا نتقض سببية استعمال الحواس الخمسة ايضا
واما التجربة فليست الا تكرار الحس * قال والحواس جمع حاسة
بمعنى القوة الحاسة * المراد بالحواس الحواس مطلقا لا الحواس
السليمة كما يتبادر الى الوهم (وانكر الصحاح وجود ثلاثى يشتق
منه الحساس حتى اضطر الى القول بانه كالدراك مأخوذ من الافعال
على خلاف القياس (فكذا الحاسة بلا اشتباه (وهل جاء الحاسة
من الاحساس كالحساس ام هى من مصنوعات ارباب الاصطلاح
(لكن فى القاموس حسست الشئ واحسسته ابصرت وعلمت
(الا انه لم يخطئ الجوهرى من جعله الحساس من الاحساس
كما هو دأبه كانه غفل عما فعل (والاظهر انها مشتقة من الحس
بمعنى العلم فتأمل * قال خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة
بوجودها * يريد تصحيح الحصر فى الخمس مع اثبات الفلاسفة
خمسا اخرى (وظاهر السوق انه قصد تقييد الخمس بالضرورة
(لكن لا يخفى انه لاينفع بل النافع تقييد الموضوع فليصرف
عن الظاهر (وليحمل على تقييد الموضوع (وقد يقال قد تقرر
ان العدد لايفيد الحصر لكن الظاهر فى المقام قصد الحصر
(ولا يخفى ان كون تلك الخمس بمعان فصلت ليست ضرورية
(بل وجودها لم يعلم لا بالضرورة ولا بالبرهان (الا ان يقول المراد بضرورية نسخه

الوجود الرابطى اى وجودها لمن قامت به * قال واما الحواس
الباطنة التى بينها الفلاسفة فلايتم دلائلها * فانهـا مبنية على (اثبتها نسخه)
ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لتجردها وعلى ان الواحد
لايكون مبدء لاثرين والكل باطل فى الاسـلام (ومنهم من قال
لبس فى الشرع مايدل على بطلان تجرد النفس حتى اثبته بعض
علماء الشرع ولاما يدل على بطلان عدم ادراك المجرد المادى
الامافى بعض الاحاديث (ان الميت يسمع بكاء اصحابه وهو خبر
الآحاد على انه لوكان ممالايتم بحسب الشرع لمااورده الاصوليون
فى كتبهم (وقداوردها التوضيح والكشف وغير ذلك هذا (وفيه
ان اخبار الشرع كثرت فى ان الروح يخرج من اعماق البدن فلو
لم يكن حالا فى البدن لم يتم ذلك والمجرد لايحل فى المادى (واجمعوا
على ان الله تعـالى يعلم الماديات بخصوصها فبطـل ان النفس
لا تدرك الجزء المادى (نعم ايراد الاصوليين متابعة للفلاسفة ولبس
كما ينبغى * قال السمع * ابتداء بالسمع مع اللامسة يحتاج اليها الحيوان
اكثر ممايحتاج الى البواقى كما تقرر فى محله لان سببية السمع للعلم اكثر
من البواقى لانه ممايتنفع به فى السمعيات والنقليات (اذالسمعيات
لاتدرك الابالسمع (و بعض مقدمات العقليات مايدرك وجوده بالسمع
ثم ذكر عقيبه بواقى مايختص بالرأس على ترتيب الاعضاء المودعة
هى فيها (ثم اتى باللامسة التى هى انسب بالذائقة منهـا بغيرها
لان الحيوان احوج بها بعد اللامسة و يشتركان فى توقف علمهما
على التماس (والصماخ حرق الاذن وبالسين لغة كذا فى الصحاح
(واضافة الـكيف الى الصوت بيانيـة اذلايقوم العرض
وهل الادراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ

او

او بتكيف الهواء المجاور للصماخ لتوجه وتشـكله بكيفية الهوا
الخارج الذى وقع بينهما التماس فيه تأمل (والظاهر هو الثـانى
وتفسيرادراك الاصوات بهابان الله تعـالى يخلق الادراك فى النفس
عندوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ (يقتضى
ان يكون كل ما يخلق الله تعـالى ادراكه فى النفس عنـد ذلك
مدركابها كادراك وجود صاحب الصوت (وهكذا فى بواقى الحواس
والاولى ان يقال يدرك بها الاصوات (ومايتعلق بها اذكيفيـات
الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك ايضا مدركة بهـا (ولايخفى
ان تفسـيركل من الحواس على ما ذكر فى الكتب حيث لم يذكر
فيه مايدرك بهاصادق على قوى مودعة فى هذا المحل هى غير المعرف
مثلا فى الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ كما اودعت الشـامة (النائتين نسخه)
اودعت اللامسة (فذكر الشارح فى تعريف كل منها مايدرك بها
تميزا لها عن قوة اخرى اودعت فى هـذا المحل قال تتلاقيان
ثم تفترقان فيه اشارة الى انهمـا لايتقاطعان على هيئة الصليب
بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم يفترق الايمن الى العين اليمنى
والايسر الى اليسرى كذا قيل (ووجه الاشـارة انه لو كان قائلا
بالتقاطع لقال بدل يتـلاقيان ثم يفترقان يتقاطعـان فيتأديان
الى العينين (قيل كيف يدرك المقـادير بالبصر وهى امور موهومة
الايرى انهم جعلوا علة الابصار الوجود فحكموا بان الله تعـالى
مرئى لانه موجود على ما سيجئ فى بحث الرؤية (و يمكن ان يقـال
اريد بالمقادير المقادير الجوهرية وهو عين الاجزاء المتألفة كما سيجئ
واعترض ايضا بان الحركة غير موجودة فكيف تدرك واجيب
بانها من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لاينافى

وجودها * قال وهى قوة مودعة فى الزائدتين الخ * لايصدق
على الشم القائم باحدى الزائدتين (فالاولى فى الزائدة النابتة
وانما اوقعه فيه قصد التنبيه على ان الشم مخلوق فى كل من الزائدتين
والحلمة كالطلبة ثؤلول فى وسط الثدى (والخيشوم اقصى الانف
والظاهر ان الادراك بتكيف الهواء المجاور للخيشوم لا بوصول الهواء
المتكيف بكيفية ذى الرايحة اى بمثل كيفية لظهور ان الكيفية
لا تنتقل عن محله (واشتراط الرايحة بحصول المزاج فى الجسم
معناه ان المزاج الخاص شرط لحدوث الرايحة فى الجسم من غير
مجاورة جسم يفيده بالمجاورة الرايحة (اذلا ينكر احد ان كل مجاور
لذى الرايحة يتكيف بمثل رايحته مع انه ليس فيه مزاج ذى الرايحة
فاشتباه ان هذا لايصح على مذهب الحكيم (لان فيضان الرايحة
عنده مشروط بالمزاج ولا مزاج للهواء الصرف اثر عدم الانتباه
كدفعه بتجويز ان الهواء المكتسب ليس هواء صرفا بل مختلطا
بالعناصر بحيث يحصل له مزاج (ثم نقول لم لا يجوز ان يكون
حصول صورة الرايحة والصوت من حصول الرايحة والصوت
فى مقابلة القوة المودعة فى العضو من غير وصول الهواء المتكيف
ومن غير تكيف الاهوية المجاورة الى العضو كما فى الرؤية * قال
وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان * الجرم الجسد
كالجرمان كذا فى القاموس * قال وهى قوة منبثة فى جميع البدن *
لايصدق على لامسة عضو عضو بل جزء جزء من كل عضو
مع ان لكل لامسة (ولذا قيل لامسة الكف اقوى من لامسة
سائر الاعضاء واوقعه فيه قصد التنبيه على عموم اللامسة (واستثنى
من جميع البدن الكلية والرية والكبد والطحال والعظم (وقوله

الثابتة
نسخه

عند التماس والاتصال به * يريد عند تماس الحرارة والبرودة به
فلا يرد انه قد يدرك حرارة النار من غير تماسها على ان المدرك
فى صورة البعد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء الجار
بمجاورة النار * قال وضعت هى له * اى عينت او دلت * قال
لايدرك بها مايدرك بالحاسة الاخرى * اشارة الى ان تقديم قوله
لكل حاسة * على متعلقه اعنى قوله * توقف * للاختصاص
(ولا يخفى انه كما يفيد ماذكره الشارح يفيد انه لايدرك بدون الحاسة
مايدرك بها (وكانه لم يتعرض له لانه ليس محل النزاع والمبحوث
عنه فيما بينهم لكن الظاهر ان عدم الوقوع ثابت (ومن يمنع امكان
ادراك مايتعلق بالبصر بالسمع يمنع امكان ادراكه بدون البصر
والحق) الجواز * قال والحق الجواز * ولذا قال المصنف * ولكل
حاسة منها يوقف * ولم يقل يمكن ان يوقف لئلا يلزم حصر
امكان الوقوف * قال فان قيل البست الذائقة * الظاهر ان يكون
ايرادا على ماذكر من انه لا يمكن انه يدرك مدرك حاسة باخرى
ولا) حاجة الى ذكر ادراك الحلاوة فى ذلك (بل يكفى ان يقال
البست الذائقة تدرك حرارة المطعوم (ويحتمل ان يكون دليلا
آخر على حقية الجواز اورد ليبطل (ويحتمل ان يكون ردا
على المخالف فى الجواز اورد ليدفع (ويمكن الايراد بان اللامسة
التى فى جرم اللسان تدرك حلاوة الشئ وحرارته معا * قال
والخبر الصادق اى المطابق للواقع * الاولى تفسير الصادق
فى اول مقام ذكر * وقوله فان الخبر كلام * لبيان صحة
تفسير الصادق بما هو صفة الخبر دون المخبر (وما ذكره فى
تعريف الخبر مصون عن توجه النقض بالاخبار الواجبة الصدق

بماذكره
نسخه

اوالكذب (واشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التى لها خارج للخارج (والى تفسير الكذب بعدم مطابقة تلك النسبة له فيندفع الدور به عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب (بناء على انه لايعرف الصدق الا بمطابقة الخبر للواقع والكذب الا بعدمها ومعنى مطابقة النسبة ولامطابقتها ان كل مركب مشتمل على النسبة فهو مشتمل على ثبوت شئ لشئ او ثبوت شئ عند شئ اوانفصال شئ عن شئ فالتقييدى يدل على معلومية ثبوت شئ لشئ (والانشائى يدل على طلب الثبوت على احد هذه الوجوه والخبرى على مطابقته فى الموجبة وعلى عدم مطابقته فى السالبة فالمراد بان يكون لنسبة الكلام خارج تطابقه ان يكون لها خارج تطابقه بحسب دلالة اللفظ (فان معنى قولنا زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد مطابق لماهو خارج التعقل (وكذا المراد بان يكون لنسبة خارج لا تطابقه ان يكون لها خارج لاتطابقه بحسب الدلالة فان زيد ليس بقائم معناه ان ثبوت القيام لزيد من حيث انه معقول له خارج لا تطابقه اذ خارجه عدم الثبوت (وهذا معنى قولهم النسبة واقعة او ليست بواقعة المعقولة ليست واقعة بل الواقع مايطابقه تلك النسبة (فجعلها واقعة بمعنى وقوع مايطابقها وهذا تحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه بحيث يتميز الخبر عن كل مركب يشتمل على النسبة (لكن لايصح قول الشارح * فيكون صادقا * (وقوله * فيكون كاذبا * بل كل من قسمى الخبر يحتمل الصدق والكذب وبهذا التحقيق يندفع نقض التعريف بالمركبات الناقصة سواء اريد بالكلام المركب التام واعم (ولايتوقف دفع النقض على حمل الكلام على المركب التام

كما هو خيالى بعض الاوهام (والانشائيات لانه ليس لنسبتها خارج يطابقها اولايطابقها بحسب دلالة الكلام بل لادلالة للكلام الا على طلب النسبة (ويندفع ايضا ان يضرب لنسبة خارجان حالى واستقبالى بل ثلثة خارجات ثالثها الماضوى (وربما يطابق احدهما دون الاخرين فيكون كاذبا وصادقا معا (وكذا ضرب لها خوارج ثلثة على ان النسبة المقيدة بزمان لايكون خارجها الا ما فى هذه الزمان فتأمل قال وقد يقال لان بمعنى الاخبار عن الشئ على ماهو به ولاعلى ماهو به اى الاعلام بنسبة تامة قال السيد السند فى شرح المفتاح الاخبار اى الكشف (ولهذا عدى بعن (فصدق المتكلم اخباره وكشفه عن الشئ الذى هو المسند اليه على الوجه الذى هو فى نفسه ملتبس به من ثبوت المسند له اوانتفائه عنه (وكذبه كشفه واخباره عن الشئ لاعلى ماهو به (وحمل الشئ على النسبة اى الاخبار عنها على الوجه الذى هى ملتبسة به من الثبوت او الانتفاء بعيد بحسب اللفظ لان المتعارف فى الاستعمال اخبرت عن زيد مثلا لااخبرت عن نسبة القيام اليه (هذا كلامه وما زيفه كلام الشارح فى شرحه للمفتاح المشار اليه هنا بقوله * اى الاعلام بنسبة تامة * وماذكره من وجه البعد يهونه ان النسبة مخبر عنها عند تفصيل معنى الحكم اى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة (وقوله فمن ههنا يريد به ان من تعدد معنى الصدق يتفاوت بيان الكتب (فلا حاجة الى جعل الخبر الصادق من قبيل الاضافة البيانية ولا الى جعل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق مخبره توفيقا بين البيانين ورفعا للخلاف بين الفريقين (قال * على نوعين *

اى الخبر الصادق الذى هو من اسباب العلم على ان اللام للعهدى
على نوعين (قال* سمى بذلك لما انه لايقع دفعة بل على التعاقب
والتوالى * لما انه لايمكن انه يسمع الخبر دفعة من جم كثير
(فمنع عدم وقوعه دفعة (ودفعه بان وجه التسمية مبنى على
غالب ما يقع مما لايغنيك نعم يتجه انه لاموجب لوقوعه على
التوالى فليكن بين كل خبر الى خبر تراخ ممتد (ودفعه بان التسمية
مبنى على غالب ولو اكتفى بقوله على التعاقب لم يتجه شئ (فى
القاموس التواتر التتابع او مع فترات (قال * وهو الخبر الثابت
على السنة قوم * كانه احترز بالثبوت عن الخبر الجارى على
السنة قوم كذلك مع رجوع بعضهم فانه ليس بثابت على السنتهم
(والقوم لغة مخصوص بالرجال وقد تأكد بالضمير المذكر
(ولعله على سبيل التغليب ولم يشترط الذكورة (وقوله * لايتصور
تواطئهم على الكذب * قد افاد مصداق كونه تواترا وهو
كونهم قوما لايتصور تواطئهم على الكذب (وفيه اشارة الى
انه ليس المدار على عدد والا لوصفهم به (وهذا المصداق
احسن مما صرحوا به ومما ذكره الشارح لانه لايتجه عليه ما
يتجه على ما ذكره من توهم الدور (لان العلم فرع التواتر فاثبات
التواتر به دور (وان كان دفعه ظاهرا (لان الاستدلال بالاثر على
المؤثر لايوجب الدور (وقد اشار الشارح الى ان المراد بالتصور
التجويز دفعا لما يتجه من انه لاحجر فى التصور يتعلق بكل شئ
(وكان وضع التصور موضع التجويز مبالغة فى نفى التجويز حتى
انه خرج عن سعة التصور الذى لايخرج عنها شئ (وقد زاد
فى الطوالع قيدين (احدهما ان يكون الخبر عن محسوس (وثانيهما

فى قوله لما انه لايقع دفعة نظر
لانه لو اريد لايقع ذات الخبر
المتواتر دفعة وهو غير صحيح
لانه يقع باخبار كل واحد وان
اريد لايقع الخبر المتصف فى
التواتر دفعة فسلم لكن فى قوله
بل على التعاقب والتواتر نظر
لان الحاصل على التعاقب
ذات الخبر منه

لما يتجه انه لاحجر فى ان التصور
نسخه

ان لايكون ذلك المحسوس ممتنعا وهما زائدان كيف والخبر
عن المعقول لايكون بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب (ولذا
لايفيد التواتر فى المعقول (وكذا الخبر عن الممتنع (ويرد على
التعريف الخبر الثابت على السنة قوم لايتصور تواطئهم على
الكذب اذا اخبر كل منهم رجلا آخر (ولابد لاخراجه من تقييد
الحد بالوصول منهم الى واحد (ومما يعجب ماقيل من انه يشكل
بكاذب ثابت على السنة قوم لايتصور تواطؤهم على الكذب
(وكيف لا وثبوت الكاذب على السنة قوم ينافى كونهم غير
متصور التواطؤ على الكذب (واعجب منه ماجيب به من ان المراد
الخبر الصادق الثابت على السنة قوم كذلك كيف ولو جاز خبر كاذب
لقوم كذلك لما افاد جريان الصادق على السنتهم اليقين (ولتوقف
العلم بخبرهم على معرفة الصدق (ومصداق الشئ مايصدقه
(وكون وقوع العلم مصداق الخبر المتواتر ان ذلك الوقوع
يصير سببا للتصديق بكونه متواترا (وقوله من غير شبهة تأكيد
اذ العلم لايكون مع شبهة (ولك ان تريد عدم الشبهة فى ان
العلم واقع به (ولايخفى ان المصداق ليس مجرد وقوع العلم بلاشبهة
(بل هو مع العلم بانه ليس هناك موجب علم آخر (ويمكن دفعه
بان المراد مصداقه وقوع العلم بسبب هذا الاخبار بلا شبهة
(قال * وهو بالضرورة * يعنى انه افاد المص بترك الاستدلال
كونه ضروريا (ثم كون الخبر المتواتر امرا موجبا العلم الضرورى
كما يفيده بترك الاستدلال عليه غير ضرورى لانه كخبر الرسول
بالاستدلال بان هذا خبر قوم لايتصور تواطئهم على الكذب
وكل ما هو شانه كذلك فهو صادق وما سيذكر الشارح انه

ان مصداقه
نسخه

اولم يمكن ضروريا لم يحصل لصبي لايهتدى بطريق الكسب
ضعيف لان حصول العلم للصبي بحيث لايقبل التشكيك مم
(ولا يذهب عليك (ان بين قوله وهو بالضرورة يفيد العلم
الضرورى (وبين استدلاله على ان العلم الحاصل به ضرورى
تنافيا * والملوك الخالية * بمعنى الملوك الماضية على ما فى الصحاح
* والبلدان النائية * مع كونه اقرب الى الازمنة لكن عطفه
عليه فى غاية البعد (ومجرد تحديد نظر وكيف لا ويكفى فى
التمثيل العلم بالملوك الماضية فى الازمنة الماضية كما انه يكفى العلم
بالملوك فى البلدان النائية (فلاحاجة الى تقييد الملوك بالقيدين
على انه يلزم استعمال اداة الظرف فى المعنيين فى اطلاق واحد
لان كلمة فى مشتركة بين ظرفية الزمان وظرفية المكان فلايستعمل
فى اطلاق واحد فيهما (فلايقال نمت فى الليل والبيت (فان قلت
مافائدة قوله * فى الازمنة الماضية * بعد وصف الملوك بالخالية
وهل مضيهم الا فى الازمنة الماضية (قلت كانه اراد تعميم الملوك بحيث
يشمل الماضين فى جميع الازمنة الماضية (ولك ان تريد بقوله
فى الازمنة الماضية العلم بهم بهذا الوجه يعنى بانهم كانوا فى الزمان
الفلانى (وكذا بقوله فى البلدان النائية فيكون امثلة العلم فى
المتواتر متكثرة على حسب القيود (وبه يندفع بعض بعد العطف
على الاقرب (وقوله * فههنا امران * يدل على ان عبارته — على انا لعبارة نسخه
السابقة مصروفة عن مقتضاها (وهو ان كونه موجبا للعلم
الضرورى الى ان المقصود ان ايجابه العلم ضرورى (واما كون
ذلك العلم ضروريا فاستدلالى (وقوله * وانه ليس الا بالاخبار *
عطف على القول العلم فهو فى حيز الوجدان (وقوله * واما

خبر النصارى * لاينافى ما فى التلويح (واما خبر اليهود لان
بعض النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل (وجعل اضافة — وجعل اضافة نسخه
الخبر الى النصارى اضافة الى المفعول مع اباء عطف اليهود
سمج جدا (والمراد بخبر اليهود بتأييد دين موسى خبرهم بانه
قال موسى بتأييد دينه على ما فى خلاصة الطيبى (والا فتأييد
دين موسى ليس حسيا حتى يجرى فيه التواتر (وقوله * فتواتره
مم * لانه وان كثر المخبرون فى زمان لكن لم يعلم كثرة المشاهدين — فى زماننا نسخه
لقتله والسامعين للتأييد (على انه شاع الكذب فيما بينهم الى
ان ضيعوا كتاب الله بالتحريف (قال * فان قيل خبر كل واحد
لايفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لايوجب اليقين *
هذا الايراد مصادم للبديهى فيبطل لكن الاولى ان لايكتفى
فى دفعه بذلك بل يشتغل بحله لازاح الشبهة عن القاصر ويجمع
قلبه برد اليقين من غير شائبة وساوس الوهم (فنقول محصل — الوهم الخاسر فلذا اورده ودفعه نسخه
الايراد تكذيب قضاء الضرورة بايجابه العلم (اولا بانتفاء المقتضى
(وثانيا بوجود المانع وحله طرق منها ان يمنع ان خبر كل واحد
يفيد الظن لجواز ان يفيد الجزم الغير الثابت اذلامانع من افادة
خبر الواحد الجزم (ولو اريد بالظن ما يقابل اليقين يمنع عدم
افادة ضم الظن اليقين لجواز ان ينتهى اجتماع افراد الجزم
الى اليقين (ومنها ان خبر كل واحد لايفيد الظن (والا لزم
تحصيل الحاصل ولا الجزم كذلك بل المفيد حين الاجتماع
المجموع من حيث المجموع (ومنها منع ان لايفيد خبر كل واحد
الا الظن لجواز ان يفيد خبر كل واحد او بعضهم اليقين بان يكونوا
انبياء او بعضهم (نعم يلزم ان لايوجد المتواتر من غير ان يكون

رسول ومنهـا منع ان لايكون مع الجميع الا ضم الظن مع الظن
انما يلزم لوكان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك لانه نفس
الاحاد فليفد الاحاد مالايفيد كل واحد (وكذلك قوله * وايضا
جواز كذب كل واحـد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس
الاحاد * سواء كان المراد بكل واحد كل واحد من المخـبرين
اوكل واحد من الاخبار يمكن دفعه بمنع جواز كذب كل واحـد
بل واحد منها بمنع الاجتمـاع من ذلك (ولامكان حصول الجزم
الغير الثـابت بصدق كل واحد منها فيفيد الاجتماع اليقيـين
بذلك (ولجواز كون بعضهم اوالمجموع انبيـاء وبمنع استلزام
جواز كذب كل واحـد جواز كذب المجموع انما يستلزم لو كان
المجموع نفس كل واحد (وليس كذلك بل المجموع نفس الاحاد
وفرق بين كل واحد ومجموع الاحاد (ولايذهب عليك ان هذا
الايراد كما يقدح فى افادة الخبر المتواتر اليقين يقـدح فى تحقيق الخبر — فى تحقق الخبر نسخه
المتواتر لانه لايوجد قوم يمنع تواطؤهم على الـكذب (ولاعلينـا
ان اشتمل جواب الشـارح على بعض ما ذكرنا لان قصدنا الى — ان يشمل نسخه
تفصيل المقـام والاحاطة باطراف الكلام (وقوله * كقوة الحبل
المؤلف من الشعرات * سند المنع او نقض اجمالى بعد التفصيلى
(قال * كالسمنية * اى المنسوبة الى سومنات هم قوم من عبدة
الاوثان قائلون بالتناسخ (وبانه لاطريق الى العـلم سوى الحس
(كذا فى شرح المواقف (وفى القـاموس البراهمة قوم لايجوزون
على الله بعثة الرسول (وذكر فى المواقف لمنكرى البعثة سبع — بعثة الرسول نسخه
طوائف السادسة منهم من انكر بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة
بالنسبة الى الغائبين (لانها لايمكن الا بالعـلم بها بالتواتر (وانه

لايفيد العلم اصلا بل الظن (وانه لايجدى فى المسائل اليقينيـة
(والجواب بالتفاوت فى الالف والعـادة ماذكره الطوالع (وقال
الاصفهانى الاولى فى الجواب بالتفـاوت فى تصورات الاطراف
ولما لم يكن رجحـان الثانى ظاهرا سوى الشارح بينهما (وتفاوت
تصورات الاطراف كما يمكن ان يكون بالوضوح والخفـاء (وهو
الذى ذكره الاصفهانى (يمكن ان يكون بحسب المناسبة بالحـكم
وعدمه (وكلام الشارح يعمهما (والتفـاوت فى الالف يمكن
ان يكون بوجود الالف وعدمه (وان يكون بتفـاوت مراتب
الالف (قال * والثـانى خبر الرسول الخ * اى الخـبر فى الامر
الدينى ولذا قال عليـه السلام انتم اعلم بامر دنيـاكم وخالفه
ذواليـدين (حيث قال فى جواب قول ذى اليـدين اقصرت
الصـلوة ام نسيت كل ذلك لم يكن قائلا بعض ذلك قد كان
ذلك وصدقه صلى الله عليه وسلم (واصلح صلوته وادى ماتركه
منها سهوا) وفى قول الشارح * فيما بعد كان صادقا فيما اتى به
من الاحكام * تنبيـه على هذا القيد (وقوله * اى الثـابت
رسالته * اشارة الى ان المعجزة دليل النبوة لازائد على الدليـل
كما يقتضيه التأييـد (وقوله المؤيد اما اسم فاعل او مفعول
(وتعريف الرسول اما تعريف الرسول من الانسـان لانه
المقصود بالبيـان او الرسول مختص فى لسان الشرع بالانسان
(والاطلاقات الواقعة على الملك فى القرأن وغيره اطلاق لغوى
(وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبى بجعل الرسول والنبى
متساويين لينحصر الخـبر الصادق فى القسمـين ويستغنى عن
تكلف ان المراد ان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر

في القسمين لان نبينا رسول (على ان تفسير اسباب العلم الخلق
باسبابه للملك والجن والانس يأبى عن هذا التخصيص (لكن
في تفسير القاضي ان الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو
الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع من قبله كانبياء
بني اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولذلك
شبه النبي صلى الله عليه وسلم علماء امته بهم فالنبي اعم من الرسول
(ويدل عليه انه عليه الصلوة والسلام سأل عن الانبياء فقال
بانه الف واربعة وعشرون الفا فقيل فكم الرسول منهم قال
ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا (وقيل الرسول من جمع الى المعجزة
كتابا منزلا عليه (والنبي غير الرسول من لا كتاب له (وقيل
الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحى اليه
في المنام هذا كلامه (واورد على اشتراط الشريعة المجددة
بان اسمعيل عليه السلام من الرسل وليس له شرع مجدد كما
صرح به القاضي (وعلى اشتراط الكتاب ان الرسل ثلثة اصناف
الكتب الا واحدا فان الكتب مائة واربعة (ويرد على التمييز
بالكتاب ان داود له كتاب وليس برسول حتى فسر الكتاب بما
للاحكام واخرج الزبور عنه (ويمكن ان يدفع زيادة عدد
الرسل على الكتب بانه يحتمل شركة رسل في كتاب الا يرى
ان هارون كان شريكا لموسى في رسالته ولهما كتاب واحد
(ومنهم من اجاب باحتمال تكرار نزول بعض الكتب كالفاتحة
(ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه السلام على التفسير بمن له
شرع مجدد بمثل ذلك بان يقال يحتمل ان يكون شريعة ابراهيم
شريعة له بطريق وحي مجدد اليه (واورد على تعريف الرسول

مجددة نسخه

المجددة نسخه

والنبي

والنبي على ما عرفه الشارح به خروج من يدعو الى شريعة
من قبله فانه ليس لتبليغ الاحكام بل لتقرير حكم بعث غيره
لتبليغه لان الحكم قد بلغه غيره فلا يأتي منه التبليغ (واجيب
بان التبليغ منه الى قوم آخرين غير ممتنع (اقول يمكن جعل ما
ذكره الشارح تعريفا للرسول بالمعنى الاخص بان يقال الرسول
انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لمجرد تبليغ الاحكام كما هو
المتبادر (ومن بعث لتقرير شرع من قبله لم يبعث لمجرد تبليغ
الحكم بل لتبليغه الى من لم يبلغه وتقريره لمن بلغه (قال * والمعجزة
امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول
الله * قد اختصر عبارتهم المشهورة اعني فعل خارق للعادة
اوما ينوب منابه من الترك بقوله (امر فوضع الامر الشامل للفعل
والترك موضع الفعل وما ينوب منابه (فان تعجيز الغير كما يكون
باقتدار مدعي الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق
القدرة فيمن يعارضه لان يأتي بمقدور (كان يقول المدعي معجزتي
اني اضع يدي على رأسي ولا يتمكن من ذلك (وقوله * خارق
للعادة * احتراز عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة
فانه امر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة لكن ليس
بخارق للعادة (وقوله * قصد به اظهار صدق * الاولى ان يقول
اريد به لان المريد هو الله تعالى (وفي صحة اطلاق القصد على
ارادته تأمل (واورد عليه انه ليس مراد الله بالامر الخارق
للعادة اظهار الصدق والا لكان فعله معللا بالغرض (واجيب
بان المراد بقصد اظهار الصدق به دلالته على الصدق (فالقصد
ههنا من قبيل قصد المدلول بالدال لا قصد الفائدة بالفعل ولا يخفى

مطلب
تعريف المعجزة

ان الملايم حينئذ ان يقال قصد به صدق من ادعى النبوة لان
المقصود بالدال ما اريد اظهاره لا الاظهار (الا انه ادرج الاظهار
للتنبيه على ان القصد الى الصدق قصد اظهار لا قصد تحصيل
وبهذا اندفع ان كرامات الولى عدت معجزة نبيه ولا يقصد
بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه وينكشف به صدقه
فقد اراد الله به صدقه (وقد يجاب بان عدها معجزة على سبيل
التشبيه (واورد سحر المتنبي ودفعه ظاهر لان الله تعالى لا يريد
به تصديقه اذ يستحيل من الله تعالى تصديق الكاذب فيستحيل
ان يخلق مع دعوى النبوة فيه السحر والا لكان مصدقا للكاذب
(وهذا الجواب اولى مما قيل ان السحر ليس بخارق للعادة بل
من قبيل ترتب الاثار على اسباب كلما باشرها احد ترتب عليها
ان يخلق الله تعالى اياها لانه لا يندفع به التباس المعجزة بالسحر
بخلاف هذا الجواب (فلذا لم يلتفتوا اليه لا لانهم لم يتنبهوا على
انه ليس خارقا للعادة كما ظن (وقد احترز بقوله * من ادعى
النبوة * عن خارق للعادة يظهر قبل دعوى النبوة (ومنه
الارهاصات وهى ما ظهرت قبل وجود الانبياء لقرب زمان
وجودهم والارهاص بناء البيت فكانها بناء بيت اثبات النبوة
(قال * اى النظر فى الدليل * الاولى تفسير الاستدلال باقامة
الدليل ليشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا الخ
فانه ليس الاستدلال به النظر فى الدليل (والنظر اما بمعنى
الحركتين او الترتيب اللازم للحركة الثانية او الملاحظة اللازمة
للحركتين (وادرج لفظ الامكان سواء حمل على الامكان الخاص
وعلى الامكان العام فى جانب الوجود ليشمل التعريف دليلا

لم

المجيب هو الخيالى وكذا المورد بعده م

ما فيه السحر نسخه

ليس خارقا نسخه — قائله الخيالى م

والترتيب لازم نسخه

لم يتوصل به على ما قيل او هو بمعنى الامكان الخاص وفائدته
ما ذكر مع التنبيه على ان دليلا ما لا يجب ان يتوصل به بل
الوصول الى العلم بخلق الله تعالى العلم عقيب الاستدلال (وللدليل
معنى عام وخاص فالاول يشمل الامارة والثانى يقابلها (ويمكن
حمله على ايهما شئت (اما حمله على الاول (كما قيل فلان العلم
يكون بمعنى التصديق (وفيه نظر لما فى المواقف ان اطلاق
العلم على الظن والجهل والشك والوهم يخالف الشرع والعرف
واللغة (واما حمله على الاخص فلان العلم جاء بمعنى اليقين على ما
جرى عليه توجيه شرح مختصر ابن الحاجب ولا يخفى انه
يلغو حينئذ (قوله * بمطلوب خبرى اه * الا ان يجعل قرينة
على انه اريد بالعلم اليقين لا ما يشمل التصور او لان العلم بمعنى يشمل
التصور واليقين (وقوله * ما يمكن التوصل بصحيح النظر الى
العلم * بمنزلة الجنس للمعرف والدليل (وقوله بمطلوب خبرى *
يخرج المعرف (وقوله * بصحيح النظر فيه * يقتضى ان يكون
الدليل المقدمتين لانهما اللذان يقع النظر فيهما على ان الدليل
عندهم العالم مثلا (فقيل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر
فى احواله فخرجت المقدمتان (وظاهر عبارة شرح المواقف
ان المقدمتين ليستا دليلا (لكن فيه ان النظر ليس فى حال العالم
بل فى حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يلزم ان يكون حاله ولا يلزم
ان يكون العالم الموضوع لمقدمة هى جزء المرتب الذى وجده
صاحب الحدس وانتقل منه الى مط خبرى دليلا لانه يمكن
التوصل بصحيح النظر فى حاله الى مط خبرى لان قيد الحيثية
التى تخرجه معتبرة فى التعريف فتأمل (قال * وقيل مؤلف

قائله الخيالى م

على بمعنى مع م — قائله الخيالى م

للمقدمة التى نسخه

من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر * اسقط القول عن التعريف
(والمشهور قول مؤلف لاغناء المؤلف عن القول (ولم يعكس
لان الجار انسب بالمؤلف (ولا يخفى ان النظر فى الدليل العقلى
هذا شروع فى الرد على الخيالى نسخه
دون اللفظى فحمل التعريف على تعريف الدليل اللفظى لا يناسب
المقام (على ان ما قيل ان المؤلف الملفوظ يستلزم القول
قائله الخيالى نسخه
المعقول بواسطة ان الملفوظ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة
الى العالم بالوضع مع انه تكلف سمج لا يتم لان المراد بالاستلزام
الاستلزام فى الواقع لا فى العلم اذ لا استلزام فيه فى غير الشكل
الاول (ولا يلزم من القول الملفوظ وان استلزم العلم بالقول المعقول
تحقق قول آخر لان التعقل لا يستلزم التحقيق (نعم يمكن ان يقال
ان المراد باستلزام القول الملفوظ قولا آخرا استلزام مدلوله
فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من قبيل وصف اللفظ بحال
معناه على المسامحة المشهورة (ولك حينئذ ان تريد بالقول
الاخر ايضا القول الملفوظ وان اشتهر ان القول الاخر لا محالة
محمول على المعقول اذ التلفظ بالدليل لا يستلزم التلفظ بالمدلول
(ويرد عليه ان هذا اصطلاح المنطقين دون ارباب الكلام
فان هذا نسخه
فلا يناسب (قوله * وقيل * لانه يشعر بان القائل من اهل
الكلام (وان هذا ليس تعريف الدليل بل تعريف قسم
منه وهو القياس الاعم من الدليل بالمعنى الاخص (الا ان يقال
هذا التعريف اخص من تعريف القياس المنطقى وهو تعريف
للبرهان على ما حققه شارح مختصر ابن الحاجب (وايده الشارح
بانه حذف منه ما يذكر فى كتب المنطق من قولهم متى سلمت
(وانما اسقط لئلا يتناول غير البرهان (وبهذا ظهر وجه آخر

لكون

لكون التعريف السابق للدليل بالمعنى الاخص (قيل فى تذكير
قائله الخيالى
ضمير لذاته تذكر ان للصورة مدخلا فى الاستلزام وان المستلزم
هو امر وجدانى (ونوقش بان المستلزم للقول الاخر بحسب
الواقع ليس الا القضايا اذ الصورة هى الامر العقلى الحاصل
من الترتيب وليس امرا متحققا كالقضايا وليس بشئ لان كلية
اذ كلية نسخه
الكبرى وايجاب الصغرى مثلا من دواخل الهيئة وهى امور
متحققة داخلة فى اللزوم حتى لو انتفت لم يستلزم القضايا قولا
آخر (قال * واما قولهم الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم
بشئ آخر * المراد بالموصول كاسب لاشتهار ان الدليل هو
الكاسب فلا يرد امور يلزم من العلم به العلم بشئ آخر من غير
نظر والمراد بالعلمين هما التصديقان فخرج المعرف (وفيه
ما عرفت او اليقينيان واورد عليه خروج ما عدا ما هو على
المورد الخيالى نسخه
طريقة الشكل الاول والقياس الاستثنائى (ويمكن دفعه بان
المراد لزوم العلم منه بعد العلم بوجه الدلالة (وعلى هذا لو اريد
باللزوم فى التعريف الثانى اللزوم فى العلم لتم ويكون اوفق
بكون هذا التعريف اوفق به (قال * فلا قطع بان من اظهر
الله المعجزة على يده تصديقا له فى دعوى الرسالة الخ * لا حاجة
الى قوله * تصديقا له * لاندراجه فى المعجزة (ومعنى قوله *
واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا * واذا كان معلوم
الصدق اذ صدق المتكلم لا يوجب العلم بحكم اتى به ما لم يعلم
ما لم يثبت العلم بصدقه نسخه
فيجب ان يؤل (قوله * كان صادقا فى ما اتى به من الاحكام *
ايضا بذلك ليكرر الاوسط (والمراد بما اتى به الاحكام التبليغية
كما يشعر به قوله * اتى به * وقيل هى المتبادرة من الاحكام

رد على الخيالي م

(وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان العلم بصدقه فى الاحكام التبليغية لانه لولم يصدق ابطل دلالة المعجزة واما فى غيرها فلانه ثبت بالادلة القطعية عصمته عن الذنوب فلايكون كاذبا وذلك لما مر من امر ذى اليدين (وقوله انتم اعلم بامور دنياكم (ويجب تخصيص ما اتى به بما اتى به عمدا لاسهوا على ما عليه الجمهور خلافا للاستاد ومن تبعه (والظاهر ان خبر الرسول فى افادته العلم ليس مما يتوقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتأمل (قال * والعلم الثابت به * اى بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم (هذا هو الظاهر (ويحتمل ان يراد والعلم الثابت بالاستدلال على ان يرجع قوله به الى الاستدلال المستفاد من الاستدلالى (والمقصود به الرد على من انكر افادة النظر العلم مطلقا كالسمنية اوفى الالهيات كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره صلى الله عليه وسلم استدلاليا لئلا يعترى الشك فى كون خبره من اسباب العلم (وحاصل الرد ان التشكيك فى العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك فى العلم الضرورى (ولايرد عليه ما اورد على توجيه الشارح من ان هذا كلام يستغنى عنه بماسبق من ان خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى وانه لااختصاص بهذا من الاستدلاليات بالحاصل من خبره (فلاوجه للتخصيص والاقرب ان يقال ان مراد المصنف قربه من الضروريات فى قوة اليقين وكمال الثبات وكانه اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية مستندة الى الوحى المفيد حق اليقين والى التأييد الالهى المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم

رد على الخيالي م

من ان هذا الكلام نسخه

فلا

فلايصفو عن كدر هذا (واعلم انه ليس فى كلام الشارح مايفيد انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب (وقوله * فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت * لايفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه لوقصد ذلك لقال فهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت كمال الثبوت اذ يجب ذلك لوكان مقصوده تعيين مرتبة العلم (ويحتمل ان يكون مقصوده ان العلم فى قوله * والعلم الثابت به يضاهى العلم الثابت * علم بمعنى اخص مما سبق لانه المناسب للمقام نعم ينبغى حمل قوله سابقا فى الخبر المتواتر * وهو موجب للعلم الضرورى * ايضا على هذا المعنى فلاوجه لتخصيص الحمل بهذا المقام (قال * فى التيقن اى عدم احتمال النقيض والثبات اى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك * فسر التيقن بمايلايمه والثبات بمايلايمه (ولم يقصد اخراج شئ منهما عن كونه مغنيا عن الاخر حتى يتجه ان تفسير التيقن بعدم احتمال النقيض يوجب اغناءه عن الثبات (ولاوجه لتكلف تفسير التيقن بما لايغنى عن الثبات لان الثبات يعنى ذكره الموجب للتكلف والتكلف لايغنى ولايسمن (على ان المقصود المبالغة فى افادة خبر الرسول اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد (وبهذا اندفع ايضا ما سبق من انه مستغن عنه بعد دعوى انه يوجب العلم الاستدلالى (وانه لاوجه للتخصيص بهذا العلم الاستدلالى (ولايخفى ان فى قوله فى التيقن مسامحة لان التيقن صفة المعلوم لاالعلم (قال * والا * اى ان لم يكن الاعتقاد مطابقا جازما ثابتا * لكان جهلا * بانتفاء المطابقة * اوظنا * بانتفاء الجزم * او تقليدا * بانتفاء الثابت

لما سبق نسخه

رد على الخيالي م

من الثبات نسخه

رد على الخيالي م

(فالمقصود به بيان فائدة قيود التعريف (وبهذا اندفع انها لانم انه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان احد الامور الثلثة بل جاز ان يكون شكا اووهما بانتفاء الاعتقاد (واعلم ان المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم اوالراجح ليعم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل التشكيك كذا ذكره الشارح في شرح التلخيص (قال * فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط * لايخفى ان ماذكره من الاسولة والاجوبة لادخل فيها لقوله * والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات * انما هي متعلقة بماقبله فيستحق التقديم عليه ومحصول الايراد الاول ان افادة خبر الرسول العلم انما هو في المتواتر فلايصح عد خبر الرسول مطلقا من اسبابه (وذلك المتواتر يرجع الى القسم الاول ويندرج تحته فلايصح عد المتواتر منه قسما من الخبر الصادق قسيما للخبر المتواتر (ولو بني الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ وعدم ملاحظه رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلايصح جعله موجبا للعلم الاستدلالي (ومحصول الجواب ان الكلام فيما علم انه خبر الرسول لاخبر الرسول مطلقا وماعلم لاينحصر في الخبر المتواتر (ومحصول الايراد الثاني ان ماعلم انه خبر الرسول يفيد العلم الضروري لانه اما المتواتر اوالمشاهد (ومحصول جوابه ان خبر الرسول يعلم كونه خبر الرسول بالضرورة لامضمونه (والعلم الاستدلالي بمضمونه بالضرورة ومضمونه ليس بمحسوس حتى ينفع فيه التواتر اوالمشاهدة (ويمكن دفع جواب الايراد الاول بان ماعلم من خبر الرسول بالتواتر راجع الى الخبر المتواتر كما ذكرت وماسمع

لافي خبر
نسخه

من

من في رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من اسباب العلم بالنسبة الى عامة الخلق (وانما النافع الدافع منع رجوعه الى الخبر المتواتر لان تواتره انما يؤثر في العلم بكونه خبر الرسول لافي العلم بمضمونه (ويمكن اتمام الايراد بانه كما ترك خبرالله وخبر الملك لانه انما يعلم بخبر الرسول ينبغي ان يترك خبر الرسول لانه انما يعلم بالتواتر (وله تتمة فانتظر غير بعيد هذا (فان قلت ماوجه قوله * او بغير ذلك ان امكن * ولاخفاء في الامكان الذاتي بل في الوقوع لان الاحكام التقريرية انما علمت بمشاهدة تقريره صلى الله عليه وسلم لا بالسماع من فيه وكثير من الاخبار علم من سماع الامر والنهي منه صلى الله عليه وسلم فانه اذا امر علم انه يحكم بانه واجب (وعلم الوجوب من الخبر الضمني (قلت كانه اراد بالسماع من فيه ماسمع من فيه ومافي حكمه (ونوقش في جعل حديث البينة متواترا وقيل انه حديث مشهور (ويؤيده انه قال ابن الصلاح من سئل عن ايراد حديث متواترا عياه طلبه وحديث من كذب علي متعمدا فليتبوء مقعده من النار نراه مثالا لذلك (قال * فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم الخ * منع لدعوى الانحصار المستند الى الاستقراء (اواثبات لنقيضها (والخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره لايفيد اليقين لجواز ان يكون التسارع لخبر الكاذب (ويمكن دفعه بعد تسليم افادته اليقين انه بمنزلة خبر قوم يمنع تواطؤهم على الكذب اذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر عن مجيئه (بل الدلالة العقلية اقوى من الوضعية (والجواب الذي ذكره (اما تخصص الخبر الذي عد من اسباب العلم فحينئذ لابد من تخصيص الاسباب

بمشاهدة تواتره منه عليه السلام
نسخه

المناقش والقائل هو الخيالي
م

ايضا (واما تخصيص الخبر الصادق الذى جعل مقسما للمتواتر
وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذى عد من اسباب
العلم (والمراد بعامة الخلق عامة المسلمين (وقوله * مع قطع
النظر عن القرائن * تفسير لقوله * بمجرد كونه خبرا * والا
فخبر الرسول لايفيد بمجرد كونه خبرا بل بضميمة الدليل
(والقرائن لايتناول الدليل وضعا اوارادة فلايشكل بخبر الرسول
(ويشبه ان لايحتاج الى قوله * بمجرد كونه خبرا * اذ فى تحقيق
خبر يفيد بالقرينة لعامة الخلق نظر لانه يتوقف على عموم القرينة
لعامة الخلق (الا ان يقال معنى كون الخبر مفيدا لعامة الخلق ان نوع
الخبر يفيد لعامة الخلق ونوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لاو
لاخبر متواتر يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قوما تواتر بالنسبة
اليهم (فان قلت ما الفارق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر [ما الفرق نسخه]
عن القرينة فى اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول
دون الخبر مع القرينة (قيل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه
ولان خبر الرسول لاينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة
فانه لايلزمه قرينة الانادرا (بقى اشكال قوى وهو ان الخبر المتواتر
ايضا لايفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين
وعدم امكان تواطؤهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد المخبرين
فى التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم فى مقام دون
مقام آخر (ويتجه على جعل خبر الله وخبر الملك راجعا الى
خبر الرسول لكونه معلوما به انه لافرق بينه وبين خبر الرسول المعلوم
بالتواتر او بالمشاهدة فانه يعلم من جهة او المشاهدة فينبغى يجعل
تحت المتواتر او المحسوس (ويمكن ان يقال لايصح جعل سبب العلم [ان يجعله نسخه]

لاستدلالى راجعا الى سبب العلم الضرورى فانه يمنع الحكم عليه [يمتنع الحكم نسخه]
بانه يوجب العلم الضرورى بخلاف خبر الله وخبر الملك فانهما
ايضا استدلاليان فيصح جعلهما تحت خبر الرسول مسامحة
والحكم عليه بانه يوجب العلم الاستدلالى (والاوجه ان يقال
خبر الرسول بعينه خبر الله وخبر الملك لان كل ما اخبر به الرسول [ما اخبرت به الرسل نسخه]
من امر الدين هو ما اخبره الله اما بلا واسطة او بواسطة الملك
(واما جعل خبر اهل الاجماع فى حكم المتواتر فلانه خبر جمع
يحكم العقل بصدقهم لامحالة (وفيه ان خبر اهل الاجماع
استدلالى فلايصح جعله تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم
الضرورى (وما قد اجيب به من انه لايفيد بمجرده مع قطع النظر [وما اجيب به نسخه]
عن الادلة الدالة على كون الاجماع حجة يتم ولانقص له بخبر الرسول
كما ظنه الشارح للفرق بينهما بان خبر الرسول يلزمه الدليل [كما يحسبه نسخه]
والاجماع ليس كذلك فكل من سمع خبر الرسول حضر
عنده الدليل بخلاف من سمع الاجماع (لايقال فليكن معنى
قول المجيب انه راجع الى خبر الرسول لان دلالته بالنظر الى الادلة
الدالة على حجيته وهى اخبار الرسول فلايتجه ما ذكره الشارح
(لانا نقول دفع الشارح ما نقله لابعبارة القائل (نعم لو كان عبارته
بعينها ما ذكره لامكن ذلك لكنه غير معلوم فلايفيد بهذه المناقشة
ما لم يعلم عبارة القائل ويحكم بان الشارح دفع ما علم من قول القائل
ويمكن ان يدفع ايضا بان خبر اهل الاجماع بعينه خبر الرسول
علم من طريق الاجماع (وبان الاجماع لايفيد بالنسبة الى عامة الخلق
بل بالنسبة الى الخواص لانهم الذين يعلمون الاجماع وكيفية افادته
والعامة يقلدونهم فى ذلك وبان الاجماع انما يفيد العلم لو كان

دليل الاجماع وهو قوله صلى الله عليه وسلم لايجتمع امتى على الضلالة
مواترا * قال واما العقل * عديل لقوله * فالحواس الخ * ولقوله
والخبر الصادق * وهما وان خلتا عن حرف التفصيل الاان وقوعهما
فى مقام التفصيل نزلهما منزلة المصدرة باما (ولايبعد ان يقال
اما لمجرد التأكيد من غير قصد التفصيل اكد الحكم بسببية العقل
لان فى كونه سببا مستقلا مقابلا لماسبق خفاء بل هو مبنى على
المسامحة وعدم تدقيق النظر كامر * قال وهى قوة للنفس بها
يستعد للعلوم والادراكات * قيل جعل العقل قوة للادراكات
ينافى ماسبق ان العقل ليس آلة غير المدرك (واجيب بان
وصف الشئ لايسمى آلة له فى العرف اولايسمى غيرا فى الاصطلاح
والاظهران قوة الشئ لايجب ان يغايره بالذات فليكن العقل
قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات ويتجه ايضا
ان العقل لوكان موجبا للاستعداد لما جامع العلم والادراك ويمكن
دفعه بانه يوجب استعداد ادراك ما والعقل لاينفك عن استعداد
ما مادام موجودا (والاظهر ان المراد بالاستعداد التمكن (لاما
يقابل العقل ويضاده (ويؤيده انه وقع فى التلويح بان العقل
قوة بها يتمكن من ادراك الحقايق (وذكر الادراكات بعد العلوم
للاشارة الى الظن والجهل والتقليد لان العلم على ماحقق لايتناولها
ولايتناول الظن على مازعم الشارح (ولاينتقض بالحواس لانها
ليست قوة توجب استعداد العلوم والادراكات مطلقا بل قوة
توجب استعداد الاحساسات اذ المراد قوة لااستعداد ادراك بدونها
باعتبار الحصر المستفاد من تقديم الظرف على قوله يستعد
واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولا استعداد

وان خليا نسخه

بانه موجب الاستعداد نسخه

للعلم بدون العقل * قال وهو المعنى مقولهم غريزة يتبعها العلم
بالضروريات عند سلامة الالات * يعنى ان مآل التعريفين واحد
وهذا يخالف مافى التلويح ان العقل اطلقه الحكماء وغيرهم
على معان كثيرة (منها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك
الحقايق (ومنها الغريزة التى يلزمها العلم بالضروريات (الا ان
يقال المعنى بالعقل فى كلا التعريفين واحد والمفهومان يختلفان
لاختلاف المذهبين فالمسمى بالعقل قوة لها تأثير عند الحكيم وعند
اهل الشرع اوفطرى يتبعها العلم بالضروريات من غير تأثير منه
بل على مقتضى جرى عادة الله تعالى (ويتجه انه ان اريد بالعلم
بالضروريات العلم بالقوة لاحاجة الى ذكر قوله * عند سلامة
الالات * ولا اختصاص للضروريات بمتابعتها (وان اريد العلم
بالفعل لا يكفى شرط سلامة الالات كما لايخفى (وينبغى ان يراد العلم
بجميع انواع الضروريات والاولية توقف على سلامة جميع الالات
قال * وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات
بالمشاهدة * قيل زيف هذا التعريف لان المتبادر منه انه عين
النفس والعرف واللغة على مغايرتها (وفيه نظر لان المدرك
لايسمى مدركا به فلايقال للضارب انه مضروب به فالمتبادر
منه مغايرة العقل للمدرك فوجه التزييف ان كون العقل جوهرا
مخفى انما الواضح انه قوة للعلم جوهرا كان اوعرضا (والمراد بالغائبات
مقابل المحسوسات (والمراد بالوسائط مايقابل المشاهدة
(وتعم التعريفات والادلة والمحسوسات التى ينتزع عنها الغائبات
والمراد بالمشاهدة اعمال الحواس لادراكها والا فهو ليس سبب
ادراك المحسوس قال * فهو سبب للعلم ايضا صرح بذلك الخ

يعنى ان مآل نسخه

قائله الخيالى م

يريد ان هذا الحكم علم ضمنا حيث عد العقل من اسباب العلم الا انه
لم يكتف به وصرح به لمزيد اهتمام بشانه وبيانه لوجود المخالفين
وفيه انه لايرد به انكار السمنية للعلم بالنظريات وانكار الفلاسفة
لبعضها لانه لم يصرح بتلك الافادة (واجيب بان عدم تقييد العلم
كما قيد فى قسمى الخبر يشعر بالعموم وهذا اجود (ولو جعل قوله
ايضا ناظرا الى قسمى الخبر اى العقل سبب كقسمى الخبر لقوى
الاشعار بل يمكن ان يتقوى قصد العموم بما يعقبه من التقسيم (لكن
يتجه حينئذ ان هذا الحكم ليس تصريحا بما علم بل تأسيس كيف
ولم يعلم سابقا ان العقل يفيد العلم باقسامه (فالوجه ان مراده انه
صرح بذلك لانه صار محل تردد للاختلاف فيه لا للرد على المخالف
بل لازالة الخفاء والتردد الناشى من الخلاف (واعلم ان انكار السمنية
لايختص النظريات بل يعمها وما سوى المحسوسات على ما فى شرح
المواقف فحينئذ جعل العقل سببا فى مقابلة الحس يرد مذهبهم
ثم اعلم ان لمنكرى النظر طائفة اخرى هم الملاحدة المنكرون لافادته
بلا معلم مرشد (ولم يتعرض له الشارح لانه لايرده الحكم بسببية العقل
لانهم لاينكرون سببيته (ولك ان تجعل قوله * فهو سبب للعلم
بمعنى انه بنفسه سبب العلم فيكون من فوائد التصريح رد مذهبهم
ايضا فتأمل * قال بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء * اى
تناقض نتايج الاراء (وجعله قسيما للاختلاف مبنى على ارادة تناقض
اراء شخص واحد وهذا دليل بعض الفلاسفة على ما فى المواقف
وماذكره بقوله * فان قيل * دليل السمنية (قدم دليل بعض الحكماء
مع تأخرهم فى الذكر لان ابطال مذهبهم اهم لان شبهة السمنية
لكونها مصادمة لكثرة الاحكام البديهية اغنى عن الابطال

قوله فتأمل لعل وجه الامر بالتأمل اشارة الى ان العقل بنفسه لايكون سببا لجميع العلوم والرد عليهم انما يحصل باثبات الكلية كما لايخفى *

من

من شبهتهم (ولك ان تقول جعله الشارح دليلا للفريقين
تصرفا منه لان كثرة الاختلاف فى بعض الالهيات لو رفع الامان
عن جميع الالهيات لرفع كثرة الاختلاف فى بعض النظريات الامان
عن جميع النظريات (لايقال الحكم بتناقض نتايج الافكار
يوجب الاعتراف بافادة النظر والحكم بالتناقض يفيد كون
احدى النتيجتين حقا والا لارتفع النقيضان فيستلزم الشبهة
النافية للافادة الافادة وتكون متكفلة لدفعها (لانا نقول لايلزم
من الاعتراف بافادة النظر وكون مفادة حقا افادته العلم فان
مزاحمة جواز خفية النظر المعارض ينفى حصول العلم من النظر
هذا (وشبهتهم لايتوقف على تناقض الاراء بل يكفى تنافى الاراء
(فذكر التناقض لالخصوصه (وذكر خصوصه لكونه اقوى
(لايقال لايمكن المناظرة مع منكرى النظر لان الاستدلال منهم
تبرع لاينفع المناقشة فيه اوتنبيه فى صورة الاستدلال (لانه يقال
انهم لاينكرون افادة النظر انما ينكرون افادة العلم فغاية مقصدهم
بالاستدلال افادة التصديق الغير اليقينى فينفع المناظرة معهم ويمنع
مطلوبهم * قال على ان ماذكرتم استدلال بنظر العقل * سيأتى
ان الاستدلال النظر فى الدليل فقوله بنظر العقل مستدرك
لامحصل له (ثم هذا زياده من الشارح بأخذ ماذكروا فى ابطال
دليل افادة النظر من انه اثبات النظر بالنظر (وكون الدليل مشتملا
على اثبات ما نفاه على تقدير كونه دليلا لنفى افادة النظر مطلقا
ظاهر (واما على تقدير كونه دليلا لنفى افادة النظر فى الالهى فلانه
يفيد ان ذات الله وصفاته لايعلم بالدليل (وفيه بحث لانه فرق بين
مايفيده النظر وبين ماهو حاصل بالنظر فان الاول نظرى لانه

مالاجله النظر والثانى بديهى لانه ليس النظر لاجله فاعرفه ان انت
اهلا له فانه ربما يكتفى بالاشارة فيعرف منك مقدار البصارة
فان لم ترض بذلك فعد نفسك من اهل الخسارة * قال فان زعموا
انه معارضة للفاسد بالفاسد * لاحاجة لهم الى ذلك فان لهم
ان يقولوا ان لا انكار لافادة النظر مطلقا انما النزاع فى افادته اليقين
والمقصود بالاستدلال اثبات عدم الافادة لا على وجه اليقين
وقوله * اما ان يفيد شيأ فلا يكون فاسدا اولايفيد فلا يكون
معارضة * يرد عليه ان افادة الالزام لاينافى الفساد فى نفسه والحجج
الالزامية شايعة فى الكتب (والقول بعدم افادته تقون (فان قلت
القول بانه معارضة للفاسد بالفاسد اعتراف بفساد المعارض
والخصم غير معترف لفساد دليله فلا يصلح للمعارضة والالزام
وايضا دليل يستلزم نقيض نتيجته كيف يصلح للالزام (قلت
مايوجب كون هذا الدليل فاسدا يوجب كون دليل الخصم باطلا
واثباتا للنظر بالنظر فيكون معارضة للفاسد الذى يجب ان يعترف
بفساده بالفاسد فيصلح للالزام فكن مهتز السماع غاية ابرام الكلام
واحكامه بما لا تجده فى مابين الانام * قال فان قيل كون النظر
مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف وليس كذلك كما فى
قولنا الواحد نصف الاثنين * لا يخفى ان قوله كما فى قولنا الخ متعلق
بقوله لم يقع فيه خلاف (فالحق تقديمه على قوله وليس كذلك
(وجعله قيدا للمنفى دقة اقلب ليس فيه رقة (وتحقيق قوله
وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر * ان المراد يلزم اثبات
افادة النظر بما يتوقف على افادة النظر فان اثبات قولنا كل نظر
صحيح يفيد العلم بنظر جزئى من فروع هذه الكلية المتوقفة

على معرفتها يستلزم الدور (والقول بان المقصود انه يلزم من اثبات
هذه الكلية بالنظر الجزئى اثبات هذا النظر الجزئى بنفسه لان
اثبات النظر الكلى هو بعينه اثبات كل جزئى جزئى تحته ومن جملة
ماتحته هذا النظر الجزئى فالمراد بلزوم الدور لزوم لازمه وهو
توقف الشئ على نفسه تمحل من غير موجب * قال قلنا الضرورى
قد يقع فيه خلاف * لاخفاء فى صحة وقوع الخلاف فى الضرورى
المقابل للاستدلالى انما يمنع وقوع الخلاف فى الضرورى المقابل
للاكتسابى فالاوجه فى الجواب الترديد فى الضرورى ومنع لزوم
عدم الخلاف على تقدير ومنع الانحصار فى الضرورى والنظرى
على تقدير آخر هذا (ويكفى فى سند المنع تفاوت العقول سواء كان
فطريا اوعارضيا (واستدلال الاثار وشهادة الاخبار لايكفى
الا لاثبات التفاوت العارضى دون التفاوت الفطرى (فان قلت
الاستدلال به فرع ثبوت افادة النظر (قلت لم يرد بالاستدلال
مايتوقف على النظر كانه قال باعتبار دلالة الاثار على انه يصح
ان يكون اتفاق العقلاء وشهادة الاخبار عاما والاستدلال بالاثار
لبعض الفلاسفة المعترفين بالاستدلال فى غير الالهى * قال
والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر * يمكن
الجواب عنه بوجهين احدهما ان النظرى قد يثبت بنظر مخصوص
لايعبر عنه بالنظر او يعبر عنه بالنظر ويكون بديهيا لان نظرية
قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم لايستلزم نظرية قولنا هذا النظر
الصحيح مفيد للعلم ولا يتوقف الجواب على نفى التعبير بالنظر (ويمكن
درج الجوابين فى تقرير الشارح بان يقال المراد بقوله * لايعتبر
عنه بالنظر * انه لايعبر عنه بالنظر العام الذى هو عنوان الكلية

بل لا يعبر عنه بالنظر اصلا او يعبر عنه بهذا النظر (ولا يتجه
ان المثال المذكور اعتبر فيه كونه نظرا (والالم يكن لقوله وليس
ذلك بخصوصية هذا النظر * معنى فلابد من حمل قوله لايعبر
عنه بالنظر * على عدم التعبير على الوجه الكلى لانه مثال لاحد
اعتبارين ادرجا فيه (على ان المقصود قطع النظر عن كون نظر
واقع فى الاستدلال على افادة النظر نظرا (وهناك لوخط النظر
الواقع فى دليل حدوث العالم من حيث انه نظر (وهناك جواب آخر
وهو اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم يتوقف على افادة نظر
صحيح العلم وتلك الافادة لا تتوقف على هذه الكلية حتى يدور
بل المتوقف عليها العلم بافادة هذا النظر الصحيح ولايتوقف عليه
المطلوب فى شرح المواقف (فان قيل هذه الشبهة انما تدل على
امتناع العلم بكون النظر مفيدا الاعلى انتفاء صدقه لجواز ان يكون
صادقا فى نفسه مع امتناع العلم به (قلنا المدعى عندنا هو ان هذه
القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها يترتب على العلم
بصدقها فالمنكر يدعى انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء
صدقها او بانتفاء العلم هذا (ولايخفى ان محصل الجواب اخراج
منكر افادة النظر الى التوقف فى الافادة وذلك بعيد جدا لايساعده
البيان اصلا (ولاحاجة اليه لان محصل الشبهة هو النقض الاجمالى
لدليل مثبت افادة النظر بانه لوتم بجميع مقدماته لتحقق الدور
(واما بيان ان المدعى ليس ضروريا فلدفع ماعسى ان يقال
الدعوى بديهية والمذكور فى صورة الدليل تنبيه ولا يجدى فيه
النقض (اونقول محصل الشبهة ان المدعى مما يمتنع العلم به * قال
فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائط مفيدا للعلم * اشارة الى ان

فلوكان الدليل بجميع مقدماته
صحيحا للزوم العلم به بما يمتنع
العلم به نسخه

الدعوى

الدعوى كلية كما حققها الامدى لامهملة كما زعم الامام فانها
قليلة الجدوى * قال وفى تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لايليق
بهذا الكتاب * لعله اشارة الى تفصيل ذكره الشيخ ابو على ابن سينا
فى دفع دور اورده الشيخ ابوسعيد بن ابى الخير على الشكل الاول
اوالى مايقال فى دفع الدور ان معنى اثبات الحكم استفادة العلم به
فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولاخلل فيه اوالى
مازيفه به فى شرح المقاصد * قال ومايثبت منه اى من العلم الثابت
بالعقل * جعل ضمير منه الى العلم الثابت بالعقل وكلمة من بيانية
وجعل الضمير الى العقل وكلمة من ابتدائية اصنى اى ما ثبت من
اجل العقل دون الخبر والحس * بالبديهة اى باول التوجه من غير
احتياج الى الفكر فهو ضرورى * ولم يدخل فيه الحسى
وماحصل بالخبر وماحصل بالحدس والتجربة فان كل ذلك
مما يتعلق بماسوى العقل من الحس اوالخبر فهو خارج من المقسم
فمن قال الاولى من غير حاجة الى سبب لئلايتم تعريف الاكتسابى
فقد قصر نظره (ولايتجه هذه الامور على تعريف الضرورى
ولايحتاج الى ان يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل وهو بمنزلة
من غيراحتياج الى سبب (نعم بقى قضايا قياساتها معها فانه ليس
بضرورى بمعنى الاولى (ولايبعد ان يقال قضايا قياساتها معها
ضرورى غير اكتسابى فهو داخل فى هذا الضرورى وليس المراد
بالضرورى الاول كما يوهمه بعض العبارات (بقى ان الضرورى
والاكتسابى لايختصان بماثبت بالعقل فلاوجه للتخصيص (ويمكن
ان يجعل بيان المتن لمايثبت من العلم بعداستيفاء الاسباب (ويكون
قوله * ومايثبت بالاستدلال * بمعنى ما يثبت بالاستدلال مثلا

بان يكون ذكر الاستدلال لا لخصوصه (ولابد على توجيه الشارح ايضا من جعل ذكر الاستدلال خارجا مخرج التمثيل والا لورد التصور النظرى (وجعل المصنف منكرا لجريان الكسب فى التصور بعيد عن الاعتبار * قال كالعلم بان كل الشئ اعظم من جزئه * الكل مجموعى بقرينة الاضافة الى المعرفة فان الافرادى لايضاف الا الى النكرة (ولذا قيل كل الرمان مأكول صادق بخلاف كل رمان مأكول (والشئ عبارة عن نفس الكل (وحمله على نفس الجزء يأبى عنه قوله من جزئه اذ الظاهر حينئذ منه او من الشئ (والحكم لايتم الا فى كل وجزء لهما مقدار (ولو جعل المحكوم به ازيد لعم الكل ولا يكفى تخصيص الكل بما له مقدار اذ ماله مقدار اذا اخذ مع وصف فهو كل له مقدار وليس اعظم من جزئه (وكذلك الجسم على القول بالتركب من الهيولى والصورة فان الجسم ليس اعظم من الصورة اذ ليس للجسم على القول بالتركب مقدار سوى مقدار الصورة (بل لابد ان يراد كل ملتئم من اجزاء لكل منها مقدار لكنه يشكل بالجسم على القول بتركبه من اجزاء لا تتجزى فانه اعظم من جزئه وليس لجزئه مقدار * قال فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لايتوقف على شئ * فيه انه يتوقف على تصور الشئ فكيف لايتوقف على شئ (الا ان يقال المراد بالكل كل الشئ واللام عوض عن المضاف اليه (وكذا الكلام فى الجزء مع ان المذكور فى القضية جزؤه (وبعد فيه انه لابد من تصور معنى من وان القضية لو كانت كلية لابد من تصور السور والافراد واتصاف الافراد بمفهوم الكل ولو كانت مهملة لابد من تصور الافراد والاتصاف لايقال لابد من ضمير فى المحمول

ومن ملاحظته (لانه امر اعتبره النحويون (وبمعزل عن اعتبار العقلاء (واما حديث انه لابد من تصور النسبة ايضا فمشهور (وتكلف الجواب عنه مسطور ويغنى عن التعرض به ظهور (قال * ومن زعم ان جزء الانسان قد يكون اعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء * يريد انه قد يتورم الجزء فيصير اعظم من الكل ولو جعل قوله قد يكون بمعنى قد يصير لكان انسب (ولعله اراد القائل ان الوهم يزاحم العقل فى هذا التصديق بالقاء ان جزء الانسان قد يكون اعظم فيحتاج العقل فى قوله * التصديق به الى تأمل زائد على تصور الطرفين لدفع المزاحمة فلا يكون اوليا والا فكيف يتصور عاقل يزعم هذا (واما ان منشأ الزعم عدم تصور معنى الكل والجزء دون عدم تصور معنى الاعظم ففيه خفاء ولا يتجه) انه يكفى عدم تصور واحد منهما ولا يجب عدم تصور شئ منهما (لانه لايمكن تصور احدهما بدون الاخر على ان تحمل العبارة على عدم تصور واحد منهما مساغا (والظاهر انه اراد المغالطة فان جزء الانسان يكون اعظم من كله فى وقت ما فوضع كله فى وقت ما موضع كله فى زمان عظم الجزء * قال كما اذا راى نارا فعلم ان لها دخانا * لامعنى لكون الدخان للنار الا كونه معلولا له وليس مدلول النار ذلك بل وجود الدخان لعلاقة العلية والمعلولية (فالصواب فعلم وجود النار (وكذا قوله * كما اذا راى دخانا فعلم انه له نارا * على ما فى بعض النسخ (والصحيح نسخة فعلم ان هناك نارا فلا حاجة الى تقييد رؤية النار بعد رؤية الدخان ولا الى تقييد رؤية النار بعدم رؤية الدخان والا لم يكن هناك علم استدلالى لان المثال رؤية النار المنتجة للعلم بالدخان وهذا لايتصور

وان لم يكن نسخه

مع رؤية الدخان وكذا المثال رؤية الدخان المستلزمة للعلم بالنار
(وهذه لا توجد مع رؤية النار * قال وهو مباشرة الاسباب
بالاختيار كصرف العقل * يراد به جعل العقل متوجها الى ما
قصد العلم به فارغا عن الغير (فقوله * والنظر فى المقدمات * ليس
عطف تفسير كما توهم (بل هو ضم سبب آخر فى الاختيار الى
صرف العقل كالاصغاء وتقليب الحدقة (وصرف العقل تصريح
بما علم ضمنا (والا فهو لا يكون الا بالاختيار يرشدك اليه قوله * فيما بعد
وهو مباشرة الاسباب * والاظهر ان التقييد بالاختيار مشترك
بين الكل (وربما توهم ان تقييد مباشرة الاسباب بقوله بالاختيار
مراد فيما بعد ترك اعتمادا على معرفته سابقا فقال اراد مباشرة الاسباب
فى الجملة بالاختيار فانه يكفى ذلك وان كان مباشرة البعض بلا
واسطة اختيار (وفيه مخالفة صاحب المواقف حيث اشترط
مباشرة جميع الاسباب بالاختيار (ومن ههنا جعل جميع الحسيات
ضرورية بخلاف الشارح حيث جعل الابصار مثلا كسبيا ويمكن
ان يكون مبنى الخلاف ان القول بوجود اسباب فى الحسيات لا نعرف
متى حصلت وكيف حصلت كما ادعاه صاحب المواقف قول بلا
دليل بل اخفى من القول بوجود الحواس الباطنة فهى بالانكار
احق من الحواس الباطنة فالقول بها لا يوافق مسلك المتكلمين
على ان الحكم بان فى الحس امورا لا نعلم متى حصلت وكيف حصلت
دون النظرى تحكم (بقى انه قال صاحب المواقف ان النظرى
يلازم الكسبى بالاتفاق وكون النظرى اخص انما هو بحسب المفهوم
بناء على جواز طريق اختيارى سوى النظر (واما بحسب الواقع
فلا طريق اختياريا سوى النظر لان الالهام والتعليم غير اختياريين

فان ذلك كاف نسخه

والتصفية فلما يفى لها طاقة البشر (والحس لا يكفى فى الحسيات
على ما عرفت (فان تم ما ذكره من تحقيق المذهب فلا يتم ما ذكره
الشارح وينهدم بالكلية * قال وقد يقال فى مقابلة الاستدلالى *
يعنى لا بخصوصه بل لكونه نظريا اذ الضرورى بهذا المعنى مقابل
للنظرى لا بخصوص الاستدلالى * قال فمن ههنا جعل بعضهم
العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا * يمكن ان يكون مبنى الجعل
اكتسابيا انكار امور لا نعرف متى حصلت وكيف حصلت ومبنى
جعله ضروريا الاعتراف بها (وان يكون المبنى الاكتفاء بالاختيار
فى بعض الاسباب وعدمه والتزام الاختيار فى الجميع * قال فظهر
ان لا تناقض فى كلام صاحب البداية * قيل وجه التناقض انه
جعل ما ينظر العقل من قسم الاكتسابى ثم قسمه الى الضرورى
فجعل بعضه ضروريا فجعل بعض ما ينظر العقل ضروريا
وبعضه ليس ضروريا (واستبعد توهم التناقض بان قسم
الاكتسابى ما بمباشرة النظر او المنقسم الى الضرورى الحاصل
بنظر العقل والثانى اعم من الاول (ويبعده ايضا انه لما فسر
الضرورى فى الموضعين بمعنيين لم يبق للتناقض مجال (فنقول
وجه التناقض تفسير الضرورى بمفهومين متخالفين يقتضى
احدهما سلب الضرورية عن بعض ما اوجب الاخر ضروريته
ولا دفع له سوى ما ذكره الشارح من ان للضرورى معنيين هذا
والتقسيم الحاصر فى الضرورى والاستدلالى للعلم بمعنى اليقين
لا العلم مطلقا لبقاء التصور النظرى واسطة (الا ان يراد بالاستدلال
الاستدلالى ونحوه تأمل (والمراد باول النظر ما فسره قوله
من غير تفكر * فلا يخرج عن تفسير الضرورى غير الاوليات

القائل والمستبعد المولى الخيالى م

ولايقدح فى التقسيم * قال والالهام المفسر بالقاء معنى فى القلب
بطريق الفيض * وقديزاد من الخبر ليخرج الوسوسة ويمكن
ان يقال استغنى عنه لان الالقاء من الله تعالى لانه المؤثر فى كل شئ
(فقوله بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه لبس القاء بطريق
الفيض بل القاء الله بمباشرة سبب نشأ من الشيطان (وقيد الالهام
بالمفسر لان الالهام بمعنى الاعلام وهو الاعم يكون سببا عند
اهل الحق لكنه راجع الى الخبر الصادق * قال حتى يرد به الاعتراض
على حصر الاسباب فى الثلثة * فيه ان المحصول سبب العلم
لعامة الخلق وهو لبس بسبب كذلك اتفاقا (فان اريد نفى السببية
مطلقا لايصح اذ لا اشتباه فيها (ولو اريد نفى السببية لعامة الخلق
فلا معنى لتقييده باهل الحق اذ لامدعى لعموم سببية (والاولى انه يراد
نفى سببية مطلقا اذ الكلام فى الاسباب الظاهرة العادية والعلم
الالهامى من السبب الحقيقى بلا توسط سبب ظاهرى سوى العقل
(قال * الا انه حاول التنبيه على ان المراد بالعلم والمعرفة واحد * واكد
هذا التنبيه بان زاد فى مفعوله الباء الذى يزاد فى مفعول العلم (وفيه
انه قد يخص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل (وقد يخص بالثانى
من ادراكين تخلل بينهما جهل * قال الا ان تخصيص الصحة

قد يخص نسخه

بالذكر مما لاوجه له * يمكن ان يقال لامجال لانكار ان الالهام
يكون سببا للادراك انما النزاع فى انه هل على العلم الحاصل به
وثوق ام لا فالنزاع يرجع الى انه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته
للواقع اولا فنبه بادراج الصحة على ان نفى السببية لبس لانه لايكون
سببا لادراكه بل لانه لايكون سببا لمعرفة صحة المدرك (وكان من وقع
فى جعله سببا انما وقع من ان بعض الانبياء كانوا انبياء بالالهام

(وعلى هذا ينبغى نفى سببية الرؤيا بالعلم ايضا اذ بعض النبوة كانت
بالرؤيا (وقوله * ويصلح للالزام على الغير * الاولى او يصلح لان
احد التقييدين كاف (وكلمة قد فى قوله * قد يحصل به العلم *
للتحقيق لا للتقليل والافلا يرد لان الكلام فى سبب العلم لعامة الخلق
(وفى كون التواتر صالحا للالزام على الغير نظر لان مصداقه العلم
وللغير ان يقول لم يحصل فى العلم من خبر هذا العدد (نعم من شرط
عددا خاصا يصلح عنده لالزام الغير (والتعرض بخبر الواحد
العدل مما لاحاجة اليه لانه سبق ان العلم لايشمل الظن (والمراد
بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد المعتقد له فانه يفيده الاعتقاد
الجازم الذى يقبل الزوال (وقوله * فكانه اراد بالعلم ما لايشملها *
يعنى كانه اراد بالعلم صفة يوجب تمييزا لايحتمل النقيض لاصفة
يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به على عكس ما حقق سابقا
فى مقام تعريف العلم (وانما قال * كان * لاحتمال ان يكون العلم عاما
وتخصيص الاسباب بالاسباب المعتد بها (فمن قال كلمة كان غير
مرضية كانه غفل (وقوله * والا فلا وجه * يريد به فلا وجه بحسب
الظاهر فلا ينافى قوله كان * قال فالعالم * تفريع على ثبوت
حقايق الاشياء وتحقق العلم بها (وكون العقل بالنظر فى الدليل
سببا للعلم اذ لو انتفى احدهما لم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال
عليه (وفى تعريفه بما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به
الصانع ابحاث (الاول ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما فلا يصح
استثناء الله تعالى عنه وان كان كل شئ لايصح فى مقام التعريف
لان التعريف للمفهوم لا للافراد فالعبارة الصحيحة ما كان غير الله
تعالى (الثانى ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما يتناول الاشخاص

ولايقال لزيد عالم (ولو كان المراد الجنس على ماحقق لم يصح
استثناء الله تعالى لعدم دخوله تحت الجنس (ويمكن اختيار
الشق الاول (وحمل قوله * من الموجودات * على معنى
من اجناس الموجودات فيخرج به الاشخاص (لكنه يكفى
فى التعريف حينئذ جنس من الموجودات (وفى ذكر ما
سوى الله تعالى اطالة (الثالث ماقيل ان قوله ممايعلم به الصانع
ضايع لافادة فيه (واجيب عنه بانه زيد على التعريف اشارة
الى وجه التسمية (والاحسن ان يقال العالم اسم لاجناس
الموجودات لامطلقا بل من حيث انها يعلم بها الصانع (وان يقال
هو لاخراج الصفات من غير حاجة الى الابتناء على ان الصفة
لبس غير الذات (ولاخراج مجموع الواجب والممكنات من غير
حاجة الى التمسك بان الكل لبس غير الجزء (ولاخراج جميع
الصفات والممكنات لانها غير الذات لانها لبست بصفات
ولو لم يخرج لم يصح ان العالم بجميع اجزائه محدث (وستطلع
على ان فى اعتباره فى مفهوم العالم دخلا فى اثبات المحدث (وكفى
ذلك داعيا الى ذكره فى مفهومه (الرابع ان العالم كما يصدق
على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس
من حيث المجموع وهذا الفرد ايضا متعدد على سبيل التبدل
اذ جميع ماسوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود
(والمصنف اراد هذا الفرد لقرينة قوله * بجميع اجزائه
محدث * وانما خص الارادة به ليستغنى فى الاستدلال عن ابطال
التسلسل ويثبت وجود الله تعالى سواء كان التسلسل باطلا اولا
(ولايرد به على الحكيم قدم بعض العالم (قال * يقال عالم الاجسام

القائل والمجيب المولى الخيالى م

ويرد نسخه

وعالم

وعالم الاعراض * تنبيه على تخصيص العلم بالاجناس وعلى
تعميمه بحيث يشمل ذوى العلم وغيره دفعا لتوهم مارجحه
الكشاف من كونه اسما لذوى العلم من الملك والجن والانس
لانه لايتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب
(ولو قال عالم الاعيان لكان انسب بقوله * عالم الاعراض *
ومن قال لو قال عالم الجواهر ليشمل الجواهر الفردة ايضا لكان
اولى لم يعرف انه لو قال كذلك لخص بالجواهر الفردة بمقتضى
عرفهم (على انه لايظهر فائدة لشموله للجواهر الفردة (وقوله
* فيخرج صفات الله تعالى * يعنى به عند الاشاعرة لانها غير
الذات عند المعتزلة (وخروجها موقوف على ذكر قوله * من
الموجودات * اذ لاوجود للصفات عندهم (ومما ينبغى ان ينبه
عليه ان خروج الصفات الشخصة من اعتبار الجنس فى التعريف
من غير حاجة الى التمسك بانها لبست غير الذات وانما الحاجة
لاخراج جنس الصفة (قال * من السموات وما فيها والارض
وما عليها * لم يجمع الارض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع
السموات وافراد الارض (وما فيها وما عليها تفنن (ولم يقصد
استيفاء الاجزاء فى التفصيل (بل فصل البعض وترك البعض
اعتمادا على سهولة تفصيل الباقى (فلايرد انه بقى اعراض
السموات والارض (ولايجاب بدخول اعراض السموات فى قوله
ومافيها لان فى اما ان يكون بمعنى يخص موضوع العرض واما
ان يكون بمعنى يخص المكان (والجمع بين المعنيين لايصح (قال
* اى مخرج من العدم الى الوجود * للحدوث تفسيران (احدهما
الخروج من العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للموجود

موضع العرض نسخه

(وثانيهما كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود (فالانسب بحمل المحدث على العالم حمله على المعنى الاول (فلذا اختاره ثم فسر الاخراج من العدم الى الوجود بانه كان معدوما فوجد اشارة الى ان المقصود من الاخراج من العدم الى الوجود معنى مجازى والا فالعدم ليس محلا ولا الوجود حتى يخرج منه شئ الى الوجود (والى ان لا واسطة بين الوجود والعدم كما قيل ان زمان الخروج من العدم الى الوجود غير زمان الوجود والعدم فتنبه (قال* وقدم العناصر

بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة* يريد قدمها بصورها الجسمية بنوعها بمعنى انها لم تخل قط عن صورة جسمية (والصورة الجسمية هى طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا (واما الصور النوعية فقديمة بجنسها وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لابد ان يكون معها واحد منها لكن هذه الصور متشاركة فى جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه (ولا امتناع فى حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد (ولا امتناع ايضا فى استمراره كذلك عندهم ولا فى استمرار انواع المركبات فى ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية (واذا عرفت هذا ظهر لك اختلال ما فى بعض الحواشى فى هذا المقام من ان المشهور ان الصور النوعية

والى انه نسخه

افراده نسخه

انواعها نسخه

العنصرية

العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكن يشكل ببقاء صور الاسطقسات الموجودة بالذات فى امزجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا او اراد النوع الاضافى هذا على انه لا اشكال ببقاء الصور المذكورة لان المدعى انه لا امتناع فى عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك لا امتناع فى عدم قدم المواليد (وفى ثبوت قدم شئ من المواليد بالنوع وعدمه بحث وان ارادة النوع الاضافى انما ينفع لو كان للصورة النوعية جنس تحت جنس (ومما يتعجب ما قيل انه اراد الشارح بالقدم بالنوع انها قديمة بسبب عدم خلو المادة عن نوع (ولم يعرف انها قديمة بالشخص بهذا المعنى ايضا (قال* لانه* اى جزء العالم لا العالم اذ ليس العين عالما قام بذاته (والا لم يكن زيد عينا ولا العرض عالما لم يعم بذاته والا لم يكن العرض الشخصى عرضا (وهذا الترديد دليل الحصر (وقوله* وكل منهما حادث* كبرى لقول المصنف* اذ هو اعيان واعراض* فنظم الدليل هكذا العالم منحصر فى الاعيان والاعراض وكل منهما حادث (ولا يخفى انه غير منتج لتخلف الانتاج فى قولنا العالم منحصر فى الاعيان والاعراض وكل منهما جزء للعالم لانه لا ينتج ان العالم جزء للعالم (فينبغى ان يؤول بانه اريد ان كل جزء للعالم اما عين او عرض والعين حادث والعرض حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث (وقوله* ان قام بذاته فهو عين* يصدق على المركب من عين وعرض قائم به (ولو التزم كونه عينا لا خل فى حصر العين المركب فى الجسم (وله تتمة سيأتى (ويريد بقوله* ولم يتعرض له المصنف* انه

لم يتعرض للبيـان (لا انه لم يتعرض للمبين لان المبين كبرى مطوية
فيكون مما تعرض له (وكون المختصر مقصورا مع المسائل
يكذب به (قوله * اذ هو اعيان واعراض * الا ان يجعل القصر
ادعائيا لالحاق النادر بالمعدوم (والقصر الادعائى يكفى فى بيـان
عدم لياقة التعرض له (وقوله * دون الدلائل * يفيـد نفى
القصـر على الدلائل والمقصود نفى التعرض لهـا (قال *
فالاعيـان ما اى ممكن * نبه بافراد الممكن على ان التعريف
الى الافرادية نسخه
انما هو للمفهوم لا للافراد فالاعيـان جرد عن الافراد ونقـل
بارادة التعريف من الجمعيـة الى الافراد وجعـل ما عبارة عن
الممكن ليخرج الواجب (اما كون الاعيان قسما من العالم فلايصح
قرينة على جعل ما عبارة عن الممكن لان الممكن اعم من العـالم
لشموله صفـات الواجب لذاته دون العالم فالصحيح جعـل ما
عبارة عن جزء من العالم بقرينـة جعله من اجزاء العالم (ولك
ان تجعله عبارة عن المحدث بقرينـة سبق ان العالم بجميع اجزائه
محدث (واياك وان تقول لاحاجة الى تقييد ما لاخراج الواجب
عن التعريف لان القيـام بذاته بمعنى ذكره على رأى المتكلمين
يخرج الواجب لان القيام بذاته انما يكون بهذا المعنى بعـد اسناده
الى الممكن اوالحادث اوجزء العـالم (ولهذا قال الشارح ومعنى
قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بذاته (وفيه مافيه (قيل تعريف
قائله الخيالى م
العـين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير
والمشهور انه ليس بعين هذا (وفيه ان تحيز هذا المركب بعينـه
تحيزات اجزائه وبعضها تابع لتحيز شئ آخر وبعضـه ليس
بتابع فتحيز المجموع ليس تابعا ولاغير تابع (على ان معنى التعريف

ان

ان العـين نوع واحد من الممكن وهذا من اجتماع القسمـين
(قال * ومعنى قيامه بذاته عنـد المتكلمين ان يتحيز بنفسه الخ *
المشهور التحيز بالذات غيره الشـارح الى التحيز بنفسه (ومعنى
التحيز بالذات ان يكون مشـارا اليه بالاشارة الحسيـة بالذات
بانه هنـا اوهناك لاعدم كون التحيز معـلولا لتحيز شئ آخر حتى
حتى يرد عليه نسخه
يرد تحيز العـين الكل بان تحيزه تابع ومعلول التحيزات الاجزاء
كما ان الكل معـلول الاجزاء (ولعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة
فى تعريف القيام ليخرج الصفات القديمـة عن العرض تحاشيا
عن اطلاق العرض عليهـا (ولم يحترزوا عن خروج صفـات
المجردات الحـادثة عن تعريف العرض لعـدم قولهم بوجود
مجرد حادث (واما المتأخرون منهم القائلون بتجرد النفس فيشكل
تعريف العين عندهم بعين المجرد (وكذا تعريف العرض يشكل
بخروج اعراضه (ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة
فى تعريف العرض لانهم لايعترفون بهـا (قال * اى محله الذى
يقومه * الملايم لتعريف العرض بما تحيزه تابع لتحيز غيره ان تفسير
الموضوع بالمتبوع فى التحيز (واما قيد الذى يقومه فى تعريفهم
للموضوع لاخراج الهيولى عن تعريف الموضوع على رأى
الحكيم (وعلى طريق المتكلمين لايصح ان يكون لاخراج الهيولى
لانهم لايعترفون به فهو لاخراج المكان (قال * ومعنى وجود
العرض فى الموضوع هو ان وجوده فى نفسـه هو وجوده فى
الموضوع * قد وقعت فى مابينهم ان معنى وجود العرض فى كذا
ان يكون وجوده هو وجوده فى الموضوع (وفسرت بان معناها
عدم تمايز الوجودين فى الاشارة الحسية ومعنى عينيـة الوجودين
المفسر السيد الشريف م

العينيـة فى الاشارة الحسية (والشارح جعل الاتحاد حقيقيا
(ورد بانه يصح انه وجد العرض فقـام بالمحل فصحة تخلل الفاء
تشهد بالمغايرة (وبان امكان ثبوت الشئ فى نفسه غـير امكان
ثبوته لغـيره هذا (ويتجه ايضا انه لوكان وجود العرض مجرد
القيام بالغير لكان كل امر اعتبارى قام بالغـير عرضا (واما قوله
* ولهذا يمتنع الانتقـال عنه * ففيه ان امتناع الانتقـال لانه
قائم بالمحل فلو انتقل فاما ان يقومه المحل الاخر فيلزم تحصيـل
الحـاصل واما ان لايقومه فلايحتـاج فى وجوده الى محل يقومه
ولان تشخصه بالمحل (قال * بخـلاف وجود الجسم فى الحيز *
قال بعض المحققـين فى شرح الاشارات اعلم ان المكان عنـد
القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عنـدهم قريب من
مفهومه اللغوى وهو ما يعتمد عليـه المتمكن كالارض للسرير
والاعتماد عنـدهم مايسميه الحكيم ميلا (واما الحيز فهو الفراغ
المتوهم المشغول بالمتحيز الذى لولم يشغـله لكان خلاء كداخل
الكوز للماء (واما عنـد جمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح
الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر للمحوى (قال * وعند
الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته * لم يقـل معنى قيامه بذاته كما
قال فى تعين المعنى عنـد المتكلمين اشارة الى ان معناه عنـدهم
قدر مشترك شامل للواجب والممكن بخـلاف معناه عند المتكلمين
فان معنى قيـام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته
(قال * ومعنى قيـامه بشئ آخر اختصـاصه به الخ * المراد
بصيرورة الاول نعتـا صيرورته نعتا اما بالاشتقـاق اوالتركيب
(ويرد الصورة فانه يصح ان يصير نعتا بالتركيب فيقال ذوصورة

الاراد السيد الشريف
م

(الا ان يراد ما يجرور بالباء فى قوله * اختصاصه به * المحـل
المقوم لا الشئ وهو بعيـد (قال * وهو اى ماله قيام بذاته من
العالم * اشارة الى ان الضمـير راجع الى الاعيان والتذكير نظرا
الى انه مذكر فى المعنى (واشـار فيه الى توجيه آخر لكلمـة ما
فى تعريف الاعيان سوى ماذكره وهو جعله عبـارة عن جزء
من العـالم (والمراد بالجزء فى قوله * اما مركب من جزئين *
الجزء الذى لايتجزى (ويـناقش فى قوله * وهو الجسم *
بانه يحتمل العين المركب المركب من مجردين فلا ينحصر فى الجسم كما
ان غير المركب يحتمل المجرد فلا ينحصر فى الجوهر (فكان المناسب
وهو كالجسم كما قيـل فى غير المركب كالجوهر (واعتذر بان اعتراف
كثيرين بوجود المجرد جعل احتمال المجرد قويا مستحقا للالتفات
اليه بخـلاف المركب من مجردين فانه احتمال صرف (اعلم ان
الجسم عنـد الاشاعرة هو المتحيز القابل للقسمـة ولا فى جهة
واحدة (وعنـد المعتزلة هو المتألف المنقسم الى الجهات الثلث
(فقال الجبائى لابد لتلك القسمة من ثمانية اجزاء (وقال العلاف
من ستة (وقال صاحب المواقف والحق انه يكفى اربعـة اجزاء
(واما القائل بانه يكفى ثلثة اجزاء فلم نعثر عليـه (قال * ولبس
هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح * هذا لايخـالف قول
المواقف النزاع لفظى راجع الى اللغـة (لا لانه فرق بين اللغة
والاصطلاح (لان مراده بالاصطلاح اعم (بل لان مراد المواقف
ان هـذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغـة ولادخل له
فى تحقيق المعانى التى هى من وظائف العلم (ومراده ان النزاع
ليس لفظيا فلايكون فى التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحات

مختلفة لاتنافى بينهما بل النزاع بعد الاتفاق فى ان معنى الجسم
فى اللغة واحد فى ان هذا المعنى ماهو هل هو معنى لايوجب
الابعاد حتى يتحقق الجسم بجوهرين او معنى يوجب الابعاد
وبعد اتفاق جماعة فى انه يقتضى الابعاد هل يقتضى الابعاد
من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتى يتصور تحققه
بثلثة اجزاء (او يشترط التقاطع كذلك (وبعد اشتراط التقاطع
كذلك هل يمكن ان يتحقق باقل من ثمانية اجزاء اولا (قال
* بانه يقال لاحد الجسمين * يعنى المتساويين * اذا زيد عليه
جزء واحد انه اجسم من الاخر فلولا ان مجرد التركيب كاف
فى الجسمية لماصار بمجرد زيادة الجزء ازيد فى الجسمية *
الملازمة مم لان الوصف بالزيادة فى الجسمية انما يكون بعد
تحققها سواء كان امرا حاصلا بمجرد التركيب او مشروطا
بعدة اجزاء فانه بعد اشتراط عدة من الاجزاء وتحققها تحصل
له الجسمية بزيادة جزء بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد
فيزيد الجسمية (على ان فى اطلاق الاجسم فى اللغة بزيادة جزء
بحثا لانه لبس قدرا محسوسا معتبرا فى نظر اللغة (قال * والكلام
فى الجسم الذى هو اسم لاصفة * فيه انه لافائدة فى قوله الذى
هو اسم لاصفة لانه لبس الجسم الا اسما (وفى نظره بحث لان
الجسم مأخوذ من الجسامة والمعانى اللغوية مرعية فى الالفاظ
المنقولة (فالاحتجاج بان الاكتفاء بمجرد التركيب فى الجسمية
يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره فهو راجح (قال * يعنى
العين الذى لايقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولافرضا * لايخفى
انه بعد ما فسر الجوهر بالجزء الذى لايتجزى كان المناسب

تفسير الجزء الذى لايتجزى (وتوضيحه لاتفسير آخر الجوهر
(الاان يقال نبه على ان تفسير الجوهر بالجزء الذى لايتجزى
تفسير بالمبهم المحتاج الى التفسير وتطويل للمسافة (فالاولى تفسير
الجوهر بهذا التقسيم (او يقال حمل قول المتن * وهو الجزء
الذى لايتجزى * على بيان اسم آخر للجوهر (والقسمة الفرضية
والوهمية اسمان لامر واحد فى الشايع وهى المقابلة للقسمة
الخارجية المشار اليها بقوله * لافعلا * المفصلة فى محله بالقسمة
بالقطع وهى القسمة بالآلة النفاذة فى المنقسم (والقسمة بالكسر
وهى ما يقابلها (وقد يفرق بين الوهمية والفرضية بان الوهمية
ما يفرضه الوهم جزئيا (والفرضية مايفرضه العقل كليا وكلام
الشارح مبنى عليه (ثم كل من الوهمية والخارجية اما مجرد
الفرض من غير سبب حامل عليه (او يكون سبب حامل عليه
كاختلاف عرضين قارين اى متقررين فى محلهما لابالقياس
لى غيره كالسواد والبياض فى الجسم الابلق (او غير قارين اى
غير متقررين فى محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرهما
كمماستين او محاذاتين (وتوهم البعض ان القسمة الواقعة
بحسب اختلاف عرضين من الانفكاكية التى توجب انفصالا
فى الخارج والحق خلافه (ثم الفرض اما بمعنى التقدير فالمراد
نفى الفرض المطابق والا فلايمنع تقدير شئ واما بمعنى التجويز
كما فسر به فى تعريف الكلى والجزئى (قال * لم يقل وهو
الجوهر احتراز عن ورود المنع * او تنبيها على وروده (يقال
لاوجه للاحتراز عن ورود المنع هنا دون قوله * وهو الجسم *
مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين

اومن مادى ومجرد (ويجاب بان هذا المنع اقوى لانه يستند
الى ما اثبته جمع من العقلاء (بخلاف منع قوله وهو الجسم لانه
يستند الى مجرد احتمال عقلى (ويرد ان قوله * كالجوهر *
ايضا مما يتجه عليه المنع لانه مما استدل على بطلانه (الا ان يقال
ابرزه فى صورة المثال الذى لامناقشة فيه للمحصلين (بقى انه
لابد من دعوى الحصر واثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع
اجزائه ويثبت المحدث الواجب فلامعنى لترك الدعوى مخافة
ورود المنع (وان هذا المنع كان متوجها على حصر العالم
فى الاعيان والاعراض اذالعين مايتحيز بنفسه والعرض ما تحيزه
تابع لتحيز الغير (ولم يحترز عنه فالموجب للاحتراز هنا (قال
* بل لابد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس
المجردة * فيه انه لاينافى ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر
العين الغيرالمركب فى الجوهر اذالعين هو المتحيز بالاصالة وليست
العقول والنفوس متحيزات (قال * وعند الفلاسفة لاوجود
للجوهر الفرد * بل لايمكن وجوده اذ فى امكان وجوده اختلال
ثبوت الهيولى والصورة (وفى قوله * واقوى ادلة اثبات الجزء *
تعريض بالامام الرازى حيث حكم بان اقواها الاستدلال بالحركة
وتضيق ساحة البيان هنا عن الكشف عن جلية الحال (والسطح
مقيد بالاستواء غفل الشارح عنه (وكذا قيد الخط بالمستقيم
لانه اللازم (وكانه ترك الشارح لان مطلق الخط ينافى الكرة
وكما يلزم من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق
الخط (فمن اصلح كلام الشارح بتقييد الخط بالمستقيم مستدلا
المصلح هو الخيالى
م
بانه اللازم من الدليل لم يأت الا بالتطويل (وقد ترك الشارح

لوماسه
نسخه
بعضا من هذا الدليل وهو انه لوماسته باكثر من جزئين لكان
فيها سطح لان التماس بالجزئين لازم لامحالة فوجود الخط لازم
البتة فلاحاجة الى حديث السطح (ولقائل ان يمنع امكان
وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوى لانه يستلزم ثبوت
الجزء والجزء محال (واورد منوع ثلثة منع امكان الكرة الحقيقية
ومنع امكان السطح المستوى ومنع وجود موضع التماس (ودفعت
(والمقام لايحتمله (قال * واشهرها عند المشايخ وجهان *
فيه مسامحة اذليس كل من الوجهين اشهر الوجوه فاعرفه
(قال * لم يكن الخردلة اصغر من الجبل * وللزم تسلسلات
غير متناهية فى كل جسم (ولك ان تبطل انقسام العين لاالى
نهاية ببرهان التطبيق (قال * وذلك انما يتصور فى المتناهى *
تبطل عدم نسخه
قائله الخيالى
م
وذلك لانه اذا كان غير متناه اكثر من غير متناه فبطل عدم
تناهيهما ببرهان التطبيق (وبهذا اندفع مايقال ان العقل جازم
بان جميع مراتب الاعداد اكثر من ما بعد العشرة منها وكذلك
معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته (نعم لونوقش فى جريان
التطبيق فى امثالها لكان له وجه (قال * والكل ضعيف *
فيه رد لما قاله صاحب المواقف بعض ذلك الحجج وان كان يمكن
عنه الجواب جدلا ففيه للمنصف اقناع وطمانية باطن (ولوجعل
اسناد الضعف الى المجموع لكان الرد ابلغ (قال * واما الاول
فلانه انما يدل على ثبوت النقطة * فان قلت انه كما لاخط فى
الكرة لانقطة فيها عند الحكيم لان نهايتها سطح واحد غير
متناه والنقطة نهاية الخط (قلت كما لانقطة فيها لاجزء لايتجزى
فيها (فلما استدل بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء اتجه

لمنع بانه لايلزم منـه الا وجود النقطة القائمـة بالكرة لاوجود رد على الخيالى م
الجزء فلاتوجيه لايراد انه لانقطة فى الكرة عند الحكيم (ولاحاجة
فى دفعه الى ان النقطة يكون نهاية السطح المخروطى عنـدهم
على انه لاينفع فى دفع انه لانقطـة فى الكرة عندهم وقوله وهو
لايستلزم ثبوت الجزء الخ رد لاستدلال المتكلمين على اثبـات
الجزء بثبوت النقطـة من انها اما عين فيثبت الجوهر الفرد واما
عرض فلابد له من محل غير منقسم فذلك المحـل هو الجوهر
(قال * وليس فيها اجتماع اجزاء * منع لكون اجتمـاع اجزاء
الجسم لالذاته بانهـا متصل واحد فى ذاته غـير قابل للافتراق
وانمـا الافتراق المحسوس من اغلاط الحس فانه لاافتراق بل
انعـدام جسم واحد وحدوث جسمين آخرين (قوله * لان
الجزء الذى تنازعنا فيـه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعـالى
عليه دفعا للعجز * قلنا امكن افتراقه وهما وفرضا وهذا الامكان
لايوجب الدخول تحت القدرة (وبهذا اندفع ان حاصل الوجه رد على الخيالى م
الثـانى ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله ان يوجـد الافتراقات
الممكنة ولوغير متناهيـة فحينئذ كل مفترق واحد جزء لايتجزى
اذ لوامكن تجزيه لم يوجد الافتراقات الممكنة هف (ولايجـاب
هـذا التقرير بما ذكره الشارح هـذا (كيف وامكان التجزى
فرضا ووهمـا لاينافى وجود الافتراقات الممكنـة فى نفس الامر
(ويمكن دفع الوجه الاول بان الانقسامات غيرمتناهية عنـدهم
بمعنى ان العقل لايقف فى القسمة الى حد لايكون بعده قسمـة
لا ان جميـع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعـل والصغر
والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقلتها (ودفع الثـانى بان

الانقسامات

الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى اجزاء منقسمـة اذ لايمكن
تأليف المنقسم من غير المنقسم فلوفرض ايجاد جميع الانقسامات تألف نسخه
الممكنة لم يكن الاقسام الا امورا قابلة للقسمـة (واما اورد على
الوجه الثانى من انه يدل على امكان الجزء لا على وجوده والمدعى خرج الهيولى نسخه
هو الوجود يمكن دفعه بانه اذا امكن الجزء اخرج الهيولى من
حيز الوجود الى حيز الامكان فيحكم بوجود ارجح الممكنـين
لامحـالة (قال * واما ادلة النفى ايضا فلا يخـلو عن ضعف *
فيـه اشارة الى ان ادلة النفى اقوى فتفطن (وكفاك شاهدا على
قوة النفى انه لايقدر العقل على تعقـل ذى حجم تركب من امور
لا حجم لشئ منها (ويتجه على قوله * ولهـذا مال الامام الرازى
فى هذه المسئلة الى التوقف * ان ضعف ادلة الاثبـات وعدم
خلو ادلة النفى عن ضعف لايوجب التوقف لان ما قل ضعفه
يرجح (ولك ان تقول فى قوله مال تعرض بان التوقف لهـذا عن هذا نسخه
ميل عن الطريق المستقيم (قال * فان قيل هل لهذا الخلاف
ثمرة * فيـه لطافة من وجهين (احدهما مالايخفى على من له
ادنى فطـانة (وثانيهما ان شجرة الخـلاف مشتهرة بالضعف
وعدم الصلابة فالتعبير به عما فيـه ضعف لطيف (وفى قوله
* قلنا نعم فى اثبات الجوهر الفرد * دون قوله * فيه نجـاة *
التنبيـه على ان الثمرة للمتكلمين لا للحكماء (ولايخفى ان ظلمات
الفـلاسفة فى اثبات الهيولى القديمة الابدية (فلو اثبت حادثا
ينعـدم ويعاد لم يكن فيه ظلمة (فمنع قدمها اهون من اثبـات يعدم و يعاد نسخه
الجزء ونوقش فى ابتـداء دوام حركة السموات والارض على اصل المناقش هو الخيالى م
هندسى كما يشهد به بيانهم دوامها (قال * مالايقوم بذاته بل بغير

(فيه خلل لان بل لا يجاب ما نفى عن المتبوع للتابع والمثبت للتابع تبعية العرض له فى التحيز والمنفى عن المتبوع ليس له تبعية العرض لان القيام بذاته ليس معناه التبعية فى التحيز للذات فتأمل (وقوله * اومختصا به اختصاص الناعت والمنعوت * اشارة الى تعريف العرض على مذهب الحكيم (ولايخفى ان تعريف العرض بما لايقوم بذاته لايتم على مذهب الحكيم فانه يصدق على الصورة ولابد من تقييد الغير بما يقومه فحمل التعريف عليه فى هذا المقام من فضول الكلام (ولعل من قال معنى القيام بالغير انه لايمكن تعقله بدون المحل اراد به استحالة وجوده بدون المحل كما وقع فى تعريف التواتر قوم لايتصور تواطؤهم على الكذب بمعنى استحالة تواطئهم على الكذب فلا يرد اختصاصه بالاعراض النسبية (قال * قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله * نبه بقوله قيل على ضعف هذا القول (اما لما قيل ان ما فى تعريف العرض عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث فلم يدخل الصفات فى التعريف حتى يخرج بقوله * ويحدث الخ * واما لما يمكن ان يقال انها لم يدخل الصفات فى التعريف على مذهب المتكلمين لان عدم القيام بذاته عبارة عن التبعية فى التحيز ولاعلى مذهب الحكيم لانه لاوجود للصفات عندهم اوانه لايصح التعريف حينئذ على المذهبين لانه لايصدق التعريف على اعراض المجردات فيخرج عن كونه جامعا على مذهب الحكيم (وانه يكفى لاخراج صفات الله تعالى * ويحدث * ولاحاجة الى قوله * فى الاجسام والجواهر * اوانه حينئذ يكون الاستدلال على حدوث العرض

قائله الخيالي م

ضايعا

ضايعا (فان قلت اذا لم يجعل من تمام التعريف يكون التعريف شاملا لاعراض المجردات على مذهب الحكيم ولايصح هذا الحكم لان عرض المجرد يكون قديما وليس فى الجسم والجوهر (قلت يمكن تصحيحه بجعل قوله فى الاجسام والجواهر قيد الحكم وفيه انه يشكل بعد بصفات النفس الناطقة ; ولايبعد ان يقال المقصود منه بيان ان العرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجوهر ايضا (او بيان ان العرض لايقوم بالعرض (اورد من جوز قيام العرض بذاته وحدوثها لافى محل (قال * كالالوان * قدمها اهتماما بشانه لانكار القدماء وجودها (وجمعها مع الاكوان مع انها انسب بالطعوم والروايح لتناسبهما لفظا وخطا (قال صاحب المواقف الحق التوقف فى كون بواقى الالوان بالتركيب لاغير لاحتمال ان يكون من البواقى الوان بسائط من غير تركيب وان يحصل بالتركيب ايضا (قال * والاكوان هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون * وجه الحصر ان حصول الجوهر فى الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا الثانى وهو ما لايعتبر بالقياس الى جوهر آخر ان كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فحركة والاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر فى الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه و بين ذلك الاخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع (وانما قلنا بامكان التخلل دون وقوعه بجواز ان يكون بينهما خلاء اى مكان خال عن المتحيز عند المتكلمين كذا فى شرح المواقف (واورد عليه الحصول فى الحيز فى آن الحدوث فانه

خارج عن الحركة والسكون وان العرض ايضا متحيز لحصوله
فى الحيز لايخلو عن الامرين فيلزم النس وقيام العرض بالعرض
(وفيه ان حصول العرض فى الحيز بالعرض لا بالاصالة فهو
لبس بصفة موجودة حتى يلزم النس وقيام العرض بالعرض
(ويرد ايضا ان اجتماع الهواء لشئ يلزم ان يخرج من تعريف
الاجتماع لانه يمكن ان يتخلل بينهما ثالث بجواز تكاثف الهواء
بعد تخلله (ويمكن دفعه بان المراد امكان التخلل من غير تغير
احدهما عن حاله اويقال الهواء المتكاثف لم يبق فى حيزه بل
صار حيزه بعض حيزه (قال * وانواعها تسعة * اى اصول
انواعها بقرينة قوله * ويتركب منها انواع لاتحصى * والعفوض
يقبض باطن اللسان وظاهرها معا والقابض يقبض ظاهره
فقط وهو فى عدم الملايمة دون العفوضة وفوق الحموضة
(والتفاهة هو طعم اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة
الا ان هذه الكيفية لاتؤثر فى المذاق لضعفها والجسم الحامل
لها لاينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة (قال * وانواعها
كثيرة * وقال الشارح فى شرحه للتلخيص لاحصر لانواع
الروايح ولااسماء لها الا من جهة الموافقة والمخالفة كرايحة طيبة
اومنتنة اومن جهة الاضافة الى محلها كرايحة المسك اوالى ما
يقارنها كرايحة الحلاوة (قال * والاظهر ان ماعدا الاكوان الاربعة
لايعرض الا الاجسام * اى ماعدا الاكوان من الامور المذكورة
كما يتبادر من السياق (اومطلقا على ماهو حق عموم اللفظ
فلايعرض العلم ايضا لماعداها (قيل هذا ينافى مافى شرح التجريد
ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لايحتاج الى اكثر

قائله الخيالي
م

من جوهر واحد عند المتكلمين هذا (ويمكن الجمع بان كلام الشارح
فى الوقوع وكلام شرح التجريد فى الامكان * قال فنقول الكل
حادث * اى كل من الاعراض والاجسام والجواهر حادث بجميع
اجزائها والا لماثبت حدوث العالم بجميع اجزائه (اوكل جوهر
وجسم وعرض حادث (والاول اظهر من السابق واللاحق * قال
وبعضها بالدليل وهو طريان العدم * يمكن معرفة مايحصل
بالدليل بالمشاهدة بان يعرض بعد الضد تارة اخرى الاانه اراد
جعل مشاهدة ضد كافية فى معرفة الضدين (ولايخفى ان مايعرف
حدوثه بالمشاهدة لايحكم العقل بحدوث جميع افراد نوعه بالمشاهدة
بل لابد من الاستدلال على حدوث مالم يشاهد من افراده (فبهذا
الاعتبار ايضا يتم قوله فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل (ويمكن
الاستدلال على حدوث الاعراض بامكانه لاحتياجه الى ذات يقوم به
قال * والمستند الى الموجب القديم قديم * لبس المقصود اثبات
القدم لان القدم مفروض (بل المقصود ان القديم لاينعدم (فينبغى
ان يقول والمستند الى الموجب القديم لاينعدم (فلهذا قيل مراده
بالقديم المستمر وهو تكلف (ويمكن ان يوجه كلامه بانه مقدمة
ثانية للزوم الاسناد الى القديم بطريق الايجاب فحاصل الاستدلال
ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم
الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد
الى القديم بالايجاب (والحكيم يسند الحادث الى الموجب بناء
على توقف وجوده على استعدادات غيرمتناهية (ويبطل المتكلم
عدم تناهى سلسلة لاستعدادات ببرهان التطبيق (والحكيم يمنع
جريان برهان التطبيق فى سلسلة لايجتمع اجزاؤها (وقد يقال

قائله الخيالي
م

يجوزان ينعدم القديم المستند الى القديم الموجب لاستناده الى شرط
عدمى كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث يزول المستند
لزوال شرطه لالزوال علته (ويجاب بان العدم الازلى اما ان يستند
بما لازوال له فلا يتصور زواله حتى ينعدم القديم واما ان يستند
بامور زائلة غير متناهية اما وجودية او عدمية فيلزم وجود امور
غير متناهية لان زوال كل عدم محقق وجود (وفيه لو كانت
عدمات الحوادث للزم من زوال كل عدمى وجود اما لو كانت
اعتبارات واضافات فلا يلزم من انتفائها وجود * قال واما الاعيان
لا يخفى ان بعض الاعيان ايضا يعرف حدوثه بالمشاهدة (ولو قال
فى بيان المقدمة الاولى فلانها لا يخلوا عن الحركة وما يقابلها
لما تجه عليه آن الحدوث (ولا يخفى انه لما ثبت بما ذكره حدوث
كل حركة وسكون رد لما ثبت حدوث وسكون لم يشاهدهما فلذا
لم يكتف به واثبت حدوثهما فيما بعد فاذكره سابقا لمجرد بيان
طريق لمعرفة حدوث بعض الاعراض لا يثبت به حدوث الاعيان
قال * وهذا معنى قولهم الحركة كونان فى آنين فى مكانين * يعنى
ارادوا بقولهم الحركة كونان فى آنين فى مكانين انها الكون فى المكان
الثانى بعد الكون فى المكان الاول (وارادوا بقولهم السكون كونان
فى آنين فى مكان واحد انه الكون الثانى فى المكان الاول بعد الكون
الاول فتسامحوا فى جعل الكون السابق الذى هو شرط تحقق
الحركة والسكون جزء امنهما (ووجه تأويل كلامهم بانه لو كان
على ظاهره يلزم ان يكون الكون الثانى فى المكان الاول مع الكون
الاول فيه سكونا ومع الكون الاول فى المكان الثانى حركة فيكون
الكون الواحد جزءا من الحركة والسكون فلا يتميز الحركة

فيلزم امور نسخه

مطلب

عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن فى آن سكونه شارعا
فى الحركة ولا يقول به احد هذا (ومن وجوه التأويل انه يصدق
تعريف الحركة على الكون الاول فى مكان وكون ثان فى مكان آخر
ولا يقال له الحركة ولو كان السكون هو الكونين فى مكان لكان
الكون الاول جزء من الحركة والسكون ولكان المتحرك من المكان
الثانى الى المكان الاول ساكنا لان له كونين فى مكان واحد (فمن قال
ان قوله وهذا معنى قولهم آه لبس على ما ينبغى لان فى الحركة
والسكون اختلافا (فمنهم من قال هما مجموع الكونين (ومنهم من قال
كون واحد لم يأت بشئ لان الشارح يوفق بين الفريقين برد
عبارة احدهما الى ما قصده الاخر (وبالجملة لا يشمل التعريف
الحركة الوضعية لانه لا يكون المتحرك بها الا فى المكان الاول (ويرد
عليه ان شيئا من الوجهين لا يوجب الاصرف بيان الحركة
من ظاهره وكانه لذا قيل الحق ان السكون مجموع الكونين فى مكان
واحد والحركة كون اول فى مكان ثان (ومما يجب ان ينبه عليه
ان المراد بكونين فى مكان ان اقل السكون ذلك وبالكون الثانى
فى مكان اول ما يعم الكون الثالث وانه يلزم ان يكون للجسم فى مكان
سكونان مع انه لا يصدقه العرف واللغة (ولا يذهب عليك انه سواء
كانت الحركة والسكون الكونين او الكون الثانى يستلزم عدم
خلو العين عنهما عدم خلوه من الحادث اذ الحركة والسكون متركبان
من الكون الثانى اذ هما عينه فهما حادثان او يستلزمان الحادث
(فلا حاجة لنا الى اثبات حدوثهما بما ذكره الشارح * قال فلا يكون
متحركا كما لا يكون ساكنا * فيه اشارة الى ان انتفاء كونه ساكنا
اظهر من انتفاء كونه متحركا (ووجهه ان السكون هو الكون الثانى

مجموع الحركتين نسخه

(وهذا كون اول فليس من السكون فى شئ (واما الحركة فهو الكون
الاول بعد الكون فى حيز اخر وهذا كون اول لكن ليس بعد الكون
فى حيز آخر * قال قلنا هذا المنع لايضرنا لمافيه من تسليم المدعى
مدعى * هذا الدليل ان العين لايخلو عن الحركة والسكون (وتجويز
ان يخلو عنهما بان يكون فى الاول زمان الحدوث لايوجب تسليمه
ولو اريد المدعى فى هذا المقام وهو ان الاعيان كلها حادثة اوانها
لاتخلو عن الحوادث فتجويز كون عين فى اول زمان الحدوث لايوجب
تسليمه ايضا (فالجواب ان يقال من الرأس اما المقدمة الاولى
فلان الجسم او الجوهر لايخلو عن الكون فى حيز وهو اما مسبوق
بالكون فى هذا الحيز او بالكون فى حيز آخر او غير مسبوق بكون آخر
والكل حادث بلا خفاء * قال على ان الكلام فى الاجسام التى تعددت
فيه الاكوان الخ * لو قيل الاجسام التى تعددت فيه الاكوان لايخلو
عن الكون فى حيز فان كان مسبوقا بكون آخر الخ (يتجه عليه المنع
بانه يجوز ان لايكون مسبوقا بكون آخر فلا ينفع تخصيص الكلام
الا ان يتكلف ويقال المراد انه لايخلو عن الكون الثانى فى حيز فيصح
قوله * فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه فهو ساكن
وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بل فى حيز آخر فمتحرك
لكن بعد يتجه ان لايثبت به انه لايخلو ذلك العين عن الحركة
والسكون لان ذلك العين ايضا فى آن الحدوث يخلو عن الحركة
نعم يثبت ان لهذا العين حركة او سكون وهو كاف فى انه لا يخلو
عن الحادث (ولنا ان نقول لو تم ان العين لايخلو عن الحركة والسكون
لكان قديما لانه يستدعى ان لايكون له كون اول ولا يكون لكونه
اول (والا لخلا فى اول كونه عن الحركة والسكون (لايقال

تخصيص الكلام بالاجسام المذكورة يفوت اثبات حدوث جميع
الاعيان (لانا نقول مالم يتعدد فيه الاكوان مستغن عن البيان
(والاولى على ان الكلام فى الاجسام والجواهر التى تعددت فيها
الاكوان (والتوجيه يقتضى تقديم الجواب الثانى لان فى اول
تسليم المنع ودعوى عدم الضرر وفى الثانى دفع المنع (ففى تأخير
الجواب الثانى دفع المنع بعد ايهام القبول * قال واما حدوثهما
فلانهما من الاعراض وهى باقية * الاولى وقد ثبت حدوثها
وماذكره عن عدم ثباتها فانما هو على مذهب الاشعرى * قال
من عدم بقائها نسخه
يقتضى المسبوقية * اى الزمانية بالغير وهو الحال الاولى وكون الحركة
على التقضى يستلزم عدمها المنافى لقدمها وكون السكون جائز
الزوال ينافى القدم الموجب لامتناع الزوال (وفيه بحث لان الامكان
الذاتى لاينافى القدم (وقوله * وقد عرفت ان مايجوز عدمه يمتنع
قدمه * فيه ان ماعرفت ان العدم ينافى القدم لامنافاة امكانه اياه
قال * وانه يمكن وجود ممكن يقوم بذاته * الواو حالية فتفطن
ولا تخرج عن الطريق السوى (وقد قال بالنفوس المجردة بعض
المتكلمين ايضا كالغزالى (وانما جعل المدعى حدوث ماثبت وجوده
لان مالم يثبت لايصلح دليلا على وجود الصانع (وفيه بحث لان
مالم يثبت وجوده وان لايصلح دليلا لكن لابد من دعوى حدوثه
على تقدير تحققه والا فلا يثبت ان المحدث للعالم هو الله بجواز
ان يكون القديم الآخر (الا ان يقال هنا لايثبت الا احتياج العالم
الى القديم وانه لابد من قديم يستند اليه الحوادث (واما انه الواجب
لذاته واحد الى غير ذلك فله بحث آخر فلا تطلب من ههنا (فان تم
بطلان تعدد القدماء او بطلان تعدد الصانع تم والا فلا * قال

لان حدوث الاعيان يستدعى حدوث الاعراض * اى حدوث
الاعيان التى ثبت يكفى فى حدوث اعراضها الثابتة واما اعراض
اعيان لم تثبت فخارج عما نحن فيه لان كلامنا فيما يثبت وجوده
(والمراد حدوث جميع الاعراض اذ بحدوث الحركة والسكون
يثبت حدوث الاعيان وبحدوث الاعيان يثبت حدوث كل عرض
فلا دور (ولا حاجة الى حمل قوله * حدوث الاعراض * على
حدوث باقى الاعراض * قال الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة
مخصوصة الخ * المراد بالحالة المخصوصة الوقت المخصوص (وقوله
* بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود * اشارة
الى تعريفى الازل وهما زمان لا اول له او زمان غير متناه فى جانب
الماضى (وتقرير الاعتراض يمكن بوجهين (احدهما منع لزوم
ثبوت الحادث بل اللازم ليس الا حوادث غير متناهية يثبت للعين
الازلى واحد منها فى كل زمان ولا يدفعه جواب الشارح (وثانيهما
منع بطلان التالى بسند قدم الحادث بالنوع * قال والجواب انه
لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع
حدوث كل من الجزئيات * فيه ان كل جزئى حادث بناء على
ان لوجوده بداية (واما المطلق فلا بداية لوجوده اذ لا بداية
للجزئيات لعدم تناهيها (وما يقال ان هذا الجواب مبنى على
ابطال عدم تناهى الجزئيات الموجودة ببرهان التطبيق فلا يتحمله
سياق الكلام (نعم يمكن ابطال القدم بالنوع به (واعلم انه لو كان
برهان التطبيق جاريا فى الامور المتعاقبة لبطل الازل به (وما يقال
ان المطلق حادث بحدوث كل جزئى ولا بداية لوجوده باعتبار
جميع الجزئيات فهو قديم وحادث ولا استحالة فى اتصاف المطلق

رد على الخيالي م

رد على الخيالي م

رد على الخيالي م

بالمتقابلات

بالمتقابلات (ففيه انه لا بداية لوجود المطلق فكيف يكون حادثا
بحدوث جزئى لوجوده بداية (ونقض هذا الجواب بنعيم الجنان
فانه غير متناه مع تناهى كل نعيم (واجيب بان معنى عدم تناهى
نعيم الجنان انه لا ينتهى الى حد (وليس بشئ لان كل نعيم لا يتصف
بعدم التناهى بهذا المعنى ايضا (وللنقض مواد غير متناهية
اذ الطبيعة تتصف بكثير من الامور المتقابلة ولا يتصف جزئى
من جزئياتها به (ولا يذهب عليك ان منافاة القدم للعدم انما تتم
فى القديم بالشخص (واما فى القديم بالنوع فلا يمتنع ان ينتهى افراده
فى الابد * قال الرابع انه لو كان كل جسم فى حيز لزم عدم تناهى
الاجسام * وبرهان التطبيق يبطله (والاشتباه لا يختص
بتحيز الجسم بل يلزم عدم تحيز الجوهر ايضا فذكر الاجسام
ههنا على التمثيل وكذا فى تعريف الحيز بناء على هذا التفسير
للحيز اذ الجوهر لا سطح له حتى يكون له حيز (ولو سلم يلزم عدم
تناهى الجواهر (وذكر الجسم فى تعريف الحيز عند المتكلمين قاصر
والصحيح ما يشغله الجسم او الجوهر (والقول بان ذكر الجسم
فى التعريف لان الكلام فى حيزه (ففيه ان البحث لا يخص بالاجسام
(وايضا قوله * وينفذ فيه ابعاده * يوجب خروج حيز جسم
مركب من جزئين لانه لا ينفذ فيه ابعاد لانه لا ابعاد له (ولا يخفى ان
ترتيب الايرادات يستدعى جعل هذا لايراد ثالثا وجعل الايراد الثالث
رابعا * قال ولما ثبت ان العالم محدث * تنبيه على وجه جعل المحدث
للعالم موضوع الحكم والاحق بكونه محلوقا عليه هو الله الموصوف
بما ذكر (ومحصوله انه علم مما سبق الذات بعنوان المحدث للعالم
والمجهول عنده فاللائق ان يحمل على المحدث ما يعينه ٣

الناقض هو الخيالي م

٣ وفى قوله ضرورة امتناع ترجح
احد طرفى الممكن اه نظر لان
الامتناع ليس ضروريا بل
يتوقف على اقامة البرهان
على ان احد طرفى الممكن يمتنع
ان يكون اولى نسخه

(قال * والمحدث للعالم هو الله * لم يقل والمحدث له مع ان المقام مقام
الضمير لان الكلام فيما سبق فى العالم باعتبار ماثبت من اجزائه وههنا
فى العالم مطلقا (وذكر صيغة الفصل بين العالم والمبدأ لايتضح
وجهه لانه للفصل بين كون الخبر خبرا وبين كونه نعتا والعلم
لايصلح لكونه نعتا وكانه لذلك فسر الشارح اسمه تعالى بالمفهومات
الكلية القابلة لان يوصف بها وانما ادرج الذات لانه ربما يطلق
واجب الوجود على صفاته تعالى ووصف واجب الوجود * بالذى
يكون وجوده من ذاته * تنبيها على زيادة وجوده كما هو المذهب
(وقوله * ولايحتاج * اما بمعنى انه لايحتاج وجوده الى شئ بان
يرجع ضمير يحتاج الى وجوده (ولايحتاج الى تقييد شئ بغير
ذاته لان المراد بالشئ الموجود واحتياج وجوده الى ماهيته
الموجودة بهذا الوجود لاالى موجود فتفطن (ولو جعل
ضمير يحتاج الى الذات فالمراد سلب الحاجة فى الوجود
وصفاته الموجودة فتنبه (واعلم ان المراد بالذات الاولى الشخص
وبالذات الثانية الماهية فان وجوده تعالى من ماهيته لامن
شخصه ولذا لم يكتف بضمير الذات (وفى وصفه بواجب
الوجود رد للملاحدة المخالفين فى وجوده تعالى (قال فى شرح
المقاصد خالفت الملاحدة فى وجود الصانع لا بمعنى انه لاصانع
للعالم ولابمعنى انه ليس بموجود ولامعدوم بل واسطة بل بمعنى
انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة
والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشئ منها فلايقال
له موجود ولامعدوم ولا واحد ولا واجب مبالغة فى التنزيه
ولاخفاء فى انه هذيان بين البطلان (قال * اذ لو كان جائز الوجود *

الدليل على تقدير تمامه لايثبت الدعوى لانه لايثبت كون وجوده
من ذاته اذ جاز ان يكون وجوده عين ذاته (فلو قال لايكون
وجوده من غيره لم يرد هذا ٧ (ومحصل الدليل انه لو كان جائز
الوجود لكان داخلا فى العالم والتالى باطل لانه لو كان داخلا
فى العالم لم يكن محدثا للعالم والمفروض خلافه (ولانه لايصلح علما
على وجود المبدأ وماهو كذلك غير داخل فى العالم (فقوله (على ان)
علاوة والشايع فيها على بمعنى مع (وفيه بحث لانه ان اراد بقوله
* لم يصلح محدثا للعالم * انه لم يصلح محدثا لجميع العالم فسلم لكن
التالى ليس خلاف المفروض لان المفروض كونه محدثا لمحدثات
العالم فيجوز ان يكون من العالم ولايكون حادثا ويكون مبدأ لما هو
حادث منه (وان اراد انه لم يصلح محدثا لماسواه من العالم فالملازمة
مم (قيل ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جائز الوجود دليل
من العالم ٤ (ويدفعه ان المراد انه لو كان الذات جائز الوجود لكان
داخلا فى العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ماسوى
الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته (لاما قيل انه لايضرنا لان
فيه تسليما للدعوى واعترافا بوجود الواجب لان المنع بسندما
هو مسلم عن المستدل دون المانع للالزام لايوجب تسليم الدعوى
(وفى (قوله * اسم لجميع مايصلح علما على وجوده * بحث لانه ان اراد
بالجميع الكل الافرادى فمع انه مغلق يرد انه ليس اسما لكل شخص
كما مر وان اراد المتبادر من الجميع فهو واحد من افراد مايكون
العالم اسما له (ولان العالم ماسوى الله تعالى من الموجودات
على ماعلم فان خص بمايكون علامة يلزم ان لايكون المبدأ داخلا
فيه لكن يصير الملازمة ممنوعة اذ يجوز ان يكون جائز الوجود

٧ ويمكن دفعه بان كون الوجود
عين ذاته يقتضى امكانه عند
المتكلم لان العينية ليست لذاته
والا لكان عينا فى الممكن فهو
لغيره فيكون ممكنا
نسخه

وليس من العالم نسخه

قائله الخيالى

م
٤ نعم يمكن الملازمة بمجموع
الذات والصفة فانه جائز
الوجود مع انه ليس من العالم
بل بمجموع الذات وممكن
اى جملة كان فان المجموع
جائز الوجود وليس من العالم
لانه ليس ماسوى الله لان
المجموع لاينفك عن الله
منه

ولايكون داخلا فى العالم لعدم كونه علما على وجود مبداء (ومايقال
ان الصفات تصلح لان تجعل علما على وجود الواجب ومن جملة
جميع مايصلح علما على وجود المبداء مع انها لم تدخل فى العالم
هذيان اذلا معنى لكون الصفة علما للذات اذلا يمكن ان يصدق
بثبوت الصفة الابعد التصديق بثبوت محله فتأمل (قال * وقريب
من هذا * المشار اليه هوماقبل العلاوة اذلا قرب بين العلاوة
ومايقال بل مناسبة بينهما (فالاقرب وقريب من ذلك (والفرق

بل لامناسبة نسخه

ان هذا استدلال بالحادث على المحدث ومايقال استدلال
من الممكن على الواجب (ولايخفى ان مايقال اسبق لانه من الحكيم
السابق على المتكلم (فالظاهر وهذا قريب ممايقال وان ورود
ماذكرنا من البحث على هذا دون مايقال يمنع كونه قريبا منه (واعلم
ان كون محدث اوممكن من جملة الشئ لايصلح ان يكون علة له مبنى
على دعوى ان علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء ويتعلق به

وقد يتعلق به نسخه

ابحاث كثيرة لايحتملها المقام (قال * وقد يتوهم ان هذا دليل
على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التس * فيه ان هذا
دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور ايضا كما
لايخفى (فلا وجه لتخصيص النفى بالافتقار الى ابطال التس (ويعتذر

وقد يعتذر نسخه

عن مثله بوجهين (احدهما ان الدور يستلزم التس اذطرف الدور
يتعدد باعتبار لاالى نهاية اذالموقوف عليه غير الموقوف فى نفسه
فنفس الشئ من حيث انه موقوف غيره من حيث انه موقوف عليه
فيترتب نفوس غير متناهية والمراد بالتس المذكور اعم مما هو لازم
الدور وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام بعد توضيحه كما هو حقه
فى حواشى شرح المطالع فارجع اليه (على ان هذا التس فى الامور

الاعتبارية

الاعتبارية وليس باطلا (وثانيهما ان ذكر التس يذكر الدور لانهما
يذكران معافا كتفى بالتذكير عن الذكر (وبهذا تبين ان قول الشارح
* بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل * يتضمن الاشارة
الى دليل بطلان الدور ايضا (فمن قال اعلم انه يمكن ان يستدل بهذا

قائله الخيالى م

الدليل على بطلان الدور ايضا بان يقال مجموع المتوقفين ممكن
فعلته اما نفسه اوجزئه وهما باطلان اوخارج وهو علة البعض
فينقطع التوقف عنده فلادور لم يزد الا على تفصيل ما اجمله
الشارح (قال * وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان
التس * اورد عليه ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة

المورد هو الخيالى م

عن السلسلة واما الانقطاع فبضم مقدمات اخر وهى ان يقال
ذلك الخارج لابد ان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف
السلسلة ولايلزم كون الواجب معلولا ودخول مافرض خارجا
فظهر ان امر الافتقار بالعكس هذا (اقول فرق بين ثبوت الواجب
والصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل
ممكن بواسطة كان الصنع اوبدونها ولايثبت بمجرد افتقار
الممكنات باسرها الى الصانع ان يكون الصانع لكل ممكن واجبا
كذلك انما يثبت ان صانع جميع الممكنات من حيث الجميع هو الواجب
فيجوز ان يكون صانع كل ممكن ممكنا على وجه التس انما يثبت كون
مبدء كل ممكن الواجب بان يجب انتهاء سلسلة الصنع الى الواجب
واعلم ان هذا المقام ليس الا مقام اثبات الصانع للممكنات سواء
كان متعددا اوواحدا بالاختيار او بالايجاب بواسطة فى البعض
او بلا واسطة فى الجميع ولكل من اثبات الوحدة والاختيار ونفى
الواسطة مقام وبعض هذه الامور انما يثبت باعتباراته

الاحق والاولى بالصانع لالتوقف وجـود الممكن عليه (قال *
وهى لايجوزان يكون نفسها ولابعضها لاستحالة كون الشئ
علة لنفسه * هذا يبطل كون العـلة نفسها وهو ظاهر وكونها
بعضها ايضالانه اذا كان علة للسلسلة كان علة لكل بعض منها
لان علة الجميع ليس الاعلة الاجزاء ومنها نفسه (وكذاقوله * لعلله *
لانه اذا كان البعض علة لكل بعض كان علة لعلـله واذا كان
النفس علة كان علة لكل بعض منها لان علة الجميع علة لكل بعض
فيكون السلسلة علة لنفسها ولعللها التى هى اجزائها (ومما يلزم
على تقدير كون العلة نفسها او بعضها توارد العلتين على معلول
وبطلان التس لانه اذا كان المجموع اوالبعض علة لكل بعض
ينقطع السلسلة لامحالة (قال * فيكون واجبا وينقطع السلسلة
وذلك لان الواجب انمايكون علة للجميع اذا كان علة لكل جزء
فينقطع السلسلة (والمشهور فى بيان الانقطاع ان علة الجميع يجب
ان يكون علة لشئ من الاجزاء وذلك الجزء يجب ان لايكون معلولا
بجزء آخر من السلسـلة لامتناع اجتماع العلتـين اذ الكلام
فى المستقل بالفاعلية هذا (ولايخفى انه حينئذ يوجب ذلك الجزء
المعلول انقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف المفروض كما ان
الواجب يوجب انقطاع سلسلة العلل (ويمكن ابطال التس بانه
لوكان التس لاحتاج السلسلة الى عـلة والتالى باطل لانه لايجوز
ان يكون العلة نفسها ولاجزئها ولاخارجها لان علة السلسلة
علة كل جزء وذلك يوجب بطلان السلسلة وتوارد العلتـين
(فان قلت هذا الدليل منقوض بمجموع الممكنات والواجب فان الجميع
محتاج لامكانه الى علة مع ان علته ليست الاجزئه (قلت الجميع من

الممكنات

الممكنات يحتاج الى علة هو علة لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب
(والممكن فانه يحتاج الى علة هو علة للبعض (ولقائل ان يمنع وجوب
كون علة الكل علة لكل جزء بجواز ان يكون علة الكل مجموع امور
يكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل امر جزء من الكل وبمجموع
الامور يحصل الكل (قال * ومن مشهور الادلة * الظاهر
من مشهورات الادلة كما يقتضيه كلمة من والاضافة الى الادلة وهذا
الدليل هو العمدة فى ابطال التس لعـدم اختصاصه بما ليس
من جانب العلة بخلاف الدليل السابق (فقوله * وهوان نعرض
من المعلول الاخير * قول على سبيل التمثيل بل يجرى فى كل غير متناه
يضبطه الوجود عند المتكلم سواء كان بينهما ترتب طبيعيا كالعلل
والمعلولات او وضعيا كالابعاد مجتمعة او غير مجتمعة كالدورات
الفلكية اولم يكن ترتب كالنفوس الناطقة المفارقة (وانما قيـد
بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان متناهية لتناهى الابدان اذ لولم يتناه
لزم عدم تناهى الابعاد (واعلم ان الغرض من المعـلول الاخير
قول على سبيل التمثيل ايضا من حيث انه لايجرى فى تطبيق بعدين
غير متناهيـين وفى ابطال سلسلة لااول ولا آخر لها وطريق
ابطالها ان يفـرض سلسلة من مبدأ معين لاالى نهـاية فى
كل جانب ويطبق على اقل منها اواكثر بواحد (قال * ثم نطبق
الجملتين بان يجعـل الاول من الجملة الاولى * لايمكـن تطبيق
واحد واحد لغاية كثرتها بل يجعل واحد بازاء واحد فى تمام الاحاد
بان يجعل المبدأ بازاء المبدأ فيقع كل واحد من احاد السلسلتين
بازاء واحد لكن ذلك لايظهر الافى الامور المترتبة (قال * فلايرد
النقض بمراتب العدد * قيل يمكن اتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى

طبيعي نسخه
اووضعي نسخه

قائله الخيالي

الشامل لمراتب الاعداد الغير المتناهية مفصلة ولنسبة الانطباق بين الجملتين (وفيه ان علمه الشامل انما يشمل مالايمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل مالايمتنع وجوده وامكان تعلق العلم مفصلة بالمراتب الغير المتناهية مم (وبهذا اند فع ما ذكره الامام فى المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق انه سبحانه وتعالى عالم بالشئ وكل من علم شيأ امكنه ان يعلم كونه عالما فاذ اثبت هذا الامكان وجب ان يكون حاصلا بالفعل فى حق الله تعالى لكونه منزها عن طبيعة القوة والامكان (وعلى هذا التقد ير فهو سبحانه عالم بالشئ وبكونه عالما وهكذا فى المرتبة الثانية والثالثة التى مالانهاية له فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية وهى مرتبة بالطبع وهى باسرها موجودة دفعة واحدة فهذا نقض قوى على قولكم التسلسل فى الاسباب والمسببات محال (ودفع ماذكره الامام تارة بان العلوم لكونها اضافات امور اعتبارية وتارة بان علمه تعالى بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه امام والقاضى (قال * فان الاولى اكثر من الثانية مع لا تناهيهما * فيه ان الزيادة على ما فرض غير متناه بغير متناه لايوجب تناهى شئ منهما (على ان زيادة المعلومات يجوز ان يكون بغير متناه (الا ان يقال ليس مدار النقض على ان الاولى اكثر من الثانية مع لاتناهيهما بل على لاتناهيهما الا ان يعلل لنقل عدم تناهيهما تمام كلامهم فلا نقض بعدم تناهى المعلومات لانه اذا طبق المقدورات على المعلومات لايوجب ذلك تناهى المعلومات انما يوجب لو زادت عليها بمتناه (الا ان يقال المقصود انه يلزم تناهى المقدورات مع انها غير متناهية عندهم

وزيادة نسخه

شئ كل منهما نسخه

والاوجه

والاوجه ان يطبق جملة المعلومات على جملة منها انقص من الجملة الاولى بمتناه (وكذا الجملة المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم تناهيهما مع انهم ذهبوا الى لاتناهيهما ٣ (وماذكره من انه * لايمعنى ان مالانهاية له يدخل فى الوجود * انما يظهر فى المقدور امافى المعلوم فلا لان المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات لعدم القول بالوجود الذهنى ولو اعتبر عدم التناهى بالاعتبار العلوم ففيه ان العلوم اضافات (ولو سلم انه صفة حقيقية (فلا تعدد فى علمه تعالى انما التعدد فى اضافته الى المعلومات (قال * يعنى ان صانع العالم واحد * الانسب يعنى ان محدث العالم واحد (فان قلت الواجب يعنى ان خالق العالم واحد (وكذا فى قول المصنف * المحدث العالم * الواجب خالق العالم لان اسماء الله توقيفية ولم يرد فى الشرع اسم المحدث والصانع (قلت هذا من اطلاق اللفظ على اعم من الله لان المقام مقام اثبات الله الجامع لصفات الكمال المذكورة فالاينتهى ذكر الصفات لايثبت لايكون اطلاق اللفظ على خصوصه (والتوقيف فى اطلاق اللفظ على خصوصه (ثم قوله الواحد * ومابعده يحتمل ان يكون صفات الله ويحتمل ان يكون نظائرله اخبار اللمحدث (ولقد اشار الشارح الى الثانى (وقد اصاب لان كلا منها عقيدة كلامية تستدعى كلاما تاما لافادته فلا يناسب ان يجعل المجموع حكما واحدا (قال * ولايمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة * قيل اشارة الى دفع توهم استدراك بناء على ان الله تعالى لكونه اسما لجزئى حقيقى لايحتمل غير الوحدة (ووجه الدفع ان المراد الوحدة فى صفة الوجوب لا فى الذات وهذا الوهم آت فى قل هو الله احد

٣ بمتناه لايوجب تناهى كل منهما وزيادة المعلومات يجوز ان تكون بغير متناه نسخه

فى اضافته نسخه

الخالق للعالم نسخه

وما لايثبت نسخه

قائله الخيالى م

هذا (وفيه ان المشركين لم يتوهموا شركة معبودهم معه تعالى
فى وجوب الوجود بل فى المعبودية (الا ان يقال ان من يعبد غيره
تعالى نزل منزلة من اعتقد وجوب وجود غيره والا فلا يعبده (والاولى
ان المراد بالوحدة فى الاية الوحدة فى استحقاق العبادة (فان قلت
هو تعالى واحد فى جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب
الوجود (قلت هذا مسئلة التوحيد بعد اثبات الوجود والتوحيد
ليس الا هذا القدر (اما التوحيد فيما عداه فله امكنة اخرى (ولذا
لم يلتفت ايضا الى حمله على الوحدة فى صفات الاحداث ردا على
من اعتقد كون العباد خالقين لافعالهم وعلى من اعتقد كون
العقل العاشر خالقا لم الكون والفساد (قال * والمشهور فى ذلك
بين المتكلمين برهان التمانع * سمى به لانه مبنى على فرض التمانع
اولانه يستلزم تمانع الالهين عن الالوهية (ولا يخفى ان ذلك
البرهان لا يمنع صدق مفهوم واجب الوجود على اكثر من واحد
(الا ان يثبت استلزام الوجود لصفة الصنع (قال * المشار اليه
بقوله تعالى * اراد ان المشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان
التمانع المشار اليه بجعل الاشارة اليه ايضا مشهورا (اووجه
الاشارة ما اشار اليه بقوله * لا يقال الملازمة قطعية الخ *
ونبه باسناده الى المشهور على انه غير مرضى لانه يتجه عليه ما ذكره
(وجعله مشارا اليه لان ظاهر النظم لا يطابقه (وقوله * واعلم
ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية *
توجيه للاية على خلاف المشهور حفظا لظاهر النظم فلا مخالفة
بين جعل الاية اشارة الى البرهان وبين جعلها حجة اقناعية
(وقوله * وتقريره * اى تقرير البرهان المشار اليه (ولا يرد

فى صفة
نسخه

ان الملازمة حينئذ قطعية لما عرفت (قال * لامكن بينهما تمانع
بان يريد احدهما حركة زيد * او بان يريد احدهما حركة زيد
ويريد الاخر عدم ارادته (وقوله * لان كلا منهما امر ممكن
فى نفسه * اما ان يراد به امكان الوجود فى نفسه وهو صحيح
على رأى المتكلمين من ان السكون ضد الحركة واما ان يراد به
امكان الوجود لغيره فيصح مطلقا وان كان السكون امرا عدميا
(وقوله * اذ لا تضاد بين الارادتين * يريد به بين تعلق الارادتين
فانهما يصح ان يجتمعا فى مراد (وخص التضاد بالنفى لان التعلق
مفهوم ثبوتى فلو تنافى التعلقان لكانا متضادين (فمن قال اى
لا تدافع بين تعلقيهما ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحى لان
الضدين يجوز ان يحصلا فى محلين (فلا حاجة الى نفيه (وايضا
المانع من الاجتماع لا ينحصر فى التضاد فلا كفاية فى نفيه لم يتدبر
(قال * والا فيلزم عجز احدهما * عجز احدهما لازم على كل من
شقى الترديد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لان
ارادة شئ يستلزم عدم ارادة ضده فيتحقق مراد كل بنفى مراد
الاخر اعنى عدم الضد (وبهذا عرفت ان الاولى ما سيأتى
مما يقال (وان التفصيل ليس كالاجمال (واعلم ان العجز عن نفى
الكمال عن ذاته كمال بل لا يسمى فى العرف عجزا والعجز عن
الممكن لاقتضاء تعلق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان
الكمال ان يتحقق مراده بغلبته على الغير ودفعه مقتضى ارادة
الغير اما بنفيه او نفى ارادته (وبهذا اندفع منع لزوم العجز لان
حركة زيد اذا صار مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل
تحت القدرة فكذا عدم تحقق مراده بتحقق ارادة غيره عدمه

هذا رد للخيالى
م

يقتضى ارادة
نسخه

رد على الخيالى
م

ليس عجزا ونقصانا لانه بارادة الغير عدمه استحال مراده فلم يبق
مقدورا (لان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة
بسبب مقاومته الغير سمى عجزا بخلاف ما اذا امتنع لارادته — معاونته نسخه
ضده لان ذلك العجز ليس نقصا بل لا يسمى عجزا (وبهذا اندفع
ايضا النقض بصفاته تعالى فانها ممكنة ومقتضاة لذاته والا — رد على الخيالى م
لكانت حادثة فلو اراد عدمها لكونه ممكنا مقدورا فان تحقق
بالعدم والوجود اجتمع النقيضان وان لم يتحقق واحد منهما لزم
العجز او تخلف المعلول عن علته التامة لان هنا مقاومة الذات
للذات لا مقاومة الغير له (على ان كون المذكور نقضا غير واضح
لان الجارى فى الصفات ليس بعينه الدليل المذكور بل احد
شق الترديد فيه العجز او تخلف المعلول عن علته التامة بخلاف
الدليل المذكور فان احد شق الترديد فيه العجز فقط (ثم انه
يمكن اقامة برهان التمانع باجتماع ارادتهما على حركة زيد فان
وجدت بارادتهما يلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد — فاعلين مستقلين نسخه
وان وجد باحدى الارادتين لزم عجز الاخر (ثم اعلم ان الاله اله
لجميع ما سواه او لم يكن واجبان والا فهو اله للممكنات واستحقاق
الالوهية للممكنات بان يكون الاله قادرا على الممكنات قدرة
تامة ولا يمكن تأبى الممكن عليه واما ان قاومه واجب آخر فلا يوجب — يأبى الممكن نسخه
نقصا فى ان يكون الها للممكنات فتوحيد الواجب مما لا يوجبه
امر قطعى انما يوجبه اعتبار الاخلق والاولى وخبر المخبر الصادق
المصدوق بالمعجزة والله تعالى اعلم ونسأله الطريق الاقوم
(قال * لما فيه من شائبة الاحتياج * لانه يوجب احتياجه
فى ايجاد الممكنات الى موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج

ينافى الالوهية (وفيه بحث لان المنافى لها احتياجها فى الوجود
والصفات الذاتية واما مطلقا فلا (قال * فالتعدد مستلزم
لامكان التمانع المستلزم للمحال – ٣ اما صفة للتمانع او الامكان — ٣ قوله المستلزم للمحال المعلول الاول نسخه
فيكون محالا (اورد عليه ان عدم المعلول للواجب مستلزم
للمحال وهو عدم الواجب وليس بمحال بل امر ممكن (ويدفعه
ان عدم المعلول نظرا الى ذات المعلول لا يستلزم عدم الواجب
بل يستلزمه باعتبار ان وجوده مقتضى الواجب (ودعوى
ان المستلزم للمحال محال معناها ان المستلزم فى ذاته للمحال محال
(قال * واعلم ان قوله تعالى * هذه اشارة الى ان جعل الاية
اشارة الى برهان التمانع غير مرضى (وهذا مما اخذه من الكشاف
حيث قال وفيه دلالة على امرين احدهما وجود ان لا يكون
مدبرهما الا واحدا والثانى ان لا يكون ذلك الواحد الا اياه
وحده لقوله الا الله (فان قلت لم وجب الامران (قلت لعلمنا
ان الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب
والتناكر والاختلاف (واما طريقة التمانع فللمتكلمين فيها
تجاد وطراد (هذا كلامه (وللاية احتمال آخر ارجوا ان يكون
صوابا والمهدى به مهديا مثابا وهو انها لبيان فساد الشرك
وصلاح التوحيد بانه لو كان فى السموات والأرض آلهة كما فى
الارض لفسد السماء والارض بشوم الشرك وانما بقى السموات
والارض ببركة خلو السموات عن الشرك (قال * والملازمة
عادية * فان قلت العاديات يقينيات كالعلم بوجود الجبل الذى
كان امس فلم جعلت الحجة اقناعية (قلت العاديات تفيد اليقين
فى الشاهد (اما فى الغائب فافادته بقياسه على الشاهد فلهذا

تطرق الاحتمال المنافى لليقين على ان العادة اذا كانت اغلبيـة
لاتفيد اليقين انما تفيده اذا كانت دائمية (قال * ولعلا بعضهم
على بعض * فى سورة المؤمن وما كان معـه من اله اذا لذهب
كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون
(قال الكشاف لذهب كل اله بما خلق لانفرد كل واحـد من
الالهية بخلقه الذى خلقه واستبد به ولرأيت ملك كل واحـد
منهم متميزا من ملك الاخرين ولغب بعضهم بعضا كما ترون حال
ملوك الدنيا ممالكهم متمايزة وهم متغالبون وحين لم تروا اثر التمايز
الممالك والتغالب فاعلموا انه اله واحد بيـده ملكوت كل شئ
(قال * والا فان اريد الفساد بالفعـل اى خروجهما عن هذا
النظام المشاهد * اى ان لم يكن الحجة اقناعيـة فلا يتم لانه
ان اريد الخ (وفسر الفساد بالفعل بالخروج عن النظام المشاهد
دون العـدم الطارى لان التمانع والتغالب فى العـادة لايفضى
الى الانعـدام بالكلية بل يفضى الى الاختـلاف فهو المراد فى
الحجـة الاقناعية (لكن لاح احتمال شق ثالث مشارك لهـذا
الشق فى وجه البطـلان فلذا لم يتعرض له (قال * وان اريد
امكان الفساد الخ * يمكن ارادة امكان الفساد مع ارادة احدهما
الحفظ عنـه والا لعجز مريد الفساد فيلزم عجز الحافظ كما يمكن
ارادة امكان الفساد مع الصلاح لامكان ارادة احدهما الصلاح
والاخر الفسـاد مع انه يجب تحقق مرادهما والا لم يكونا الهين
(وقوله * فلادليل على انتفائه * منع ابطلان التالى (فان قلت
المنع طلب الدليـل لانفيه (قلت المقام مقام المنع فنفى الدليـل
مبالغـة فى ورود المنع (وقوله * بل النصوص شاهدة * للترقى

عن

عن المبالغة فى قوة المنع بنفى الدليل الى المبالغة فيها بقيام الشواهد
على ثبوت الامكان (وكفى دليـلا على امكان الفساد امكانهمـا
(قال * لايقـال الملازمة قطعية * يمكن له تقرير ان احدهما
انه لو فرض صانعـان لامكن بينهما تمانع فى الصنع فلا يتحقق
مصنوع (ودفعـه حينئذ بان امكان التمانع لايستلزم وقوعه
حتى يلزم انتفـاء المصنوع فيمكن وجود المصنوع لتوافقهمـا
(وثانيهمـا انه لو فرض صانعان لامكن التمـانع بينهما فيكونان
عاجزين فلم يتحقق صنع (وحينئذ دفعه بمنع لزوم عجزهمـا بل
يجوز ان يكون العـاجز احدهما فلا يكون الا صانع واحـد
(لكن هـذا المنع لايضر لثبوت المدعى وهو وحدة الصـانع
(لكن الشان فى صحة حمل القران عليه لانه لاتخلى من ان يشتمـل
على دعوى ممنوعة لايمكن دفع منعـه وان لم يكن المنع مضرا
(قال * على انه يرد منع الملازمة * حاصل العلاوة ان هـذا
التقرير بعد ما ذكر من ابطال كون الاية حجة قطعيـة فى غاية
السقوط لانه منع اشتمـاله على صرف النظم عن الظاهر يتجه
عليه ما ذكر بعينه (فلا يرد ان ما سبق على العلاوة منع الملازمة
فلا معنى لايراده بعينه فى العلاوة (ولا يحتاج الى ان يجـاب عنه بان
السابق جواب مبنى على حمل الاستدلال على عدم التكون بالفعل
والعلاوة جواب مبنى على حمله على اى معنى شئت ويتجه ايضـا
انه اذا استلزم امكان التمانع عدم كون احدهما صانعا فقـد ثبت
المطلوب فلا معنى للتوسل بعدم كون احدهما صانعـا الى عدم
مصنوع ثم التوسل به الى انتفاء التعدد (ولقد تمكنت بما مضى من
امكان اختيار امكان الفساد ان يدفع العلاوة باختيار الشق الثانى

رد على الخيالى
م
على عدم التكون
نسخه

(قيل يمكن مع حمل الفساد على عدم التكون ان يقال
الملازمة قطعية لانه لوتعدد الواجب لم يمكن العالم ولا لامكن
التمانع المستلزم للمح لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين
من التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم
ان لايمكن شئ من الاشياء حتى لايمكن التمانع (وفيه نظر لان
انتفاء امكان العالم لايستلزم عدمه لجواز كونه واجبا (قال
* فان قيل مقتضى كلمة لو * يريد ان نظم الاية لبس استدلالا
حتى يستقيم ماسبق من انه قطعى اواقناعى فالمباحث السابقة
بمعزل عن التحصيل (وحينئذ ان محصل الجواب ان نظم الاية
يحتمل الاستدلال وبناء ماسبق عليه (وبهذا عرفت انه يمكن
حمل الاية على ما يغنيك عن مؤنة تصحيح الاستدلال وقيل
محصل السؤال ان الاية لاتدل الا على انتفاء الالهة فى الازمنة
الماضية والمطلوب الانتفاء مطلقا فزيد فى الجواب ان الانتفاء
فى الماضى يثبت الانتفاء مطلقا اذالحادث لايصلح الها (ولايخفى
عليك انه انحراف عن سواء السبيل فتبت ولاتتبع الا الدليل
(وقوله * فلايفيد الا الدلالة على ان الخ * الاولى فلايفيد
الا ان (وقوله * نعم بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل
حيث قابل الاصل بكلمة قد يدل على انه اراد بالاصل الكثير
الراجح فجعل استعمال لو فى الاستدلال ايضا لغويا (وقد دل
ظاهر كلامه فى شرح التلخيص على انه استعمال منطقى (ورده
المحقق الشريف بان القرأن لم ينزل الا على لغة العرب دون
الاصطلاح بل هذا الاستعمال ايضا من اللغة الا ان الاشيع
هو الاول (قال * هذا تصريح بما علم التزاما * لم يرد الالتزام

قائله الخيالي
م

قائله الخيالي
م

ولاتتبع
نسخه

الميرانى حتى يناقش فيه وينبغى بيان نكتة له (الا ان يقال
تركت لظهورها وهو التحرز عن الغفلة اذ الضمنيات لاوثوق
عليها (ويحتمل ان يكون الوصف به رد الظن الترادف اذلوكان
مرادفا للواجب لكان ذكره تكرارا محضا (ويمكن ان يقال
كفى فائدة لذكره معرفة صحة اطلاق القديم عليه تعالى وليكن
على ذكر منك ينفعك فى كثير مما يوقعك فى طبق الاعادة دون
لافادة (وكانه اراد بقوله هذا تصريح بما علم التزاما التنبيه
على انك مستغن بعد اقامة البرهان على الوجوب على اقامة
البرهان على القدم ٣ (قال * اذالواجب لايكون الا قديما *
دليل على دعوى المتن وليس متعلقا بقوله تصريح بما علم
التزاما حتى يتجه انه لايتم لان الدليل لايفيد الا اللزوم فى نفس
الامر وهو لايفيد العلم به التزاما (وان الواجب كالقديم من لوازم
الله تعالى فلامعنى لجعله من لوازم الواجب دون الذات المشتهر
بجميع صفات الكمالية (وقوله * اذلوكان * اى الواجب * حادثا
مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة * يريد به والتالى
بط والا لم يكن محدثا لجميع ماسواه (ويمكن ان يقال لوكان
حادثا لانفك عنه مقتضى ذاته وهو وجوده (ولوكان ما وقع
فى كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان نتيجة مجرد كون
الواجب قديما لكان من قبيل توهم فى غاية البعد وهو ظن
الاعم والاخص مترادفين (ولوكان ينتجه ان كل واجب قديم
وكل قديم واجب لكان من قبيل ظن المتساويين مترادفين
(ومايقال ان الواقع مبنى على اصطلاح القدماء على جعل
المتساويين مترادفين يخرجه من عدم الاستقامة لكن فيما ذكر

فى ظن الاعادة
نسخه

ولايذهب عليك انه اذا جعل
القديم خبرا بعد خبر كما عرفت
انه المرجح وجعل تعريف
المسند لقصره على المسند اليه
لم يكن تصريحا بما علم ضمنا
نسخه

نعم اعم ظهر دليل آخر على انه
القديم وهو ان هذا الذات
لايكون الا قديما وثبوت وحدته
ايضا يدل على قدمه والا لكان
له صانع فلا يكون صانع
العالم واحدا فتأمل
نسخه

من قول التبصرة دليلا عليه من ان الايمان والاسلام من قبيل
الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما
مفهوما مغايرا للاخر (نظر لجواز ان يكون صاحب التبصرة
ممن ظن الترادف بين المتساويين (قال * وانما الكلام فى التساوى
بحسب الصدق * اى النزاع فان بعضهم على ان القدم
القديمة ولا فى تعدد القدماء مطلقا (وفيه ان تعدد القدماء
يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته لان علة
الحاجة عند المتكلمين الحدوث وهذا فى المعنى قول بتعدد
الذوات القديمة (الا ان ينزل من القول بان المحوج هو الحدوث
الى القول بان المحوج هو الامكان (وقوله * وانما المستحيل
تعدد الذوات القديمة * الاولى انما المستحيل وجود الذوات
القديمة (او انما المستحيل تعدد الذات القديم فافهم (قال * تصريح
بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته * اقول منشاؤه
(اما التلبيس خوفا من القول بامكان الصفات الموجب بحدوثها
بناء على اصلهم من ان كل ممكن حادث (واما الالتباس (اما
تحرير الاول فبان يقال (لما كان الواجب لذاته بمعنيين لواجب
بحقيقته بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب
بموصوفه بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه
لوجوده واستقلاله به (وضع احدهما مكان الاخر فى القول بان
الصفات واجبة لذواتها حتى لو سئل انه هل الصفات واجبة
لذواتها لم يمكن للقائل بان يجيب عنه بنعم ويظهر امر التلبيس
(واما تحرير الثانى فبان يقال (لما كان اقتضاء الواجب وجوده
جعل وجوده واجبا توهم ان اقتضاء العلم مثلا يقتضى كون

العلم واجبا وفرق بينهما بان اقتضاء الواجب وجوده يوجب
غناءه فى وجوده عن موجود غيره واقتضاءه وجود العلم
يوجب احتياج العلم الى موجود غيره (قال * واستدلوا على
ان كل ماهو قديم فهو واجب لذاته * فى الكلام ايجاز اى استدلوا
على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ماهو قديم فهو واجب لذاته
واستدلوا على هذه الكبرى بانه لو لم يكن واجبا لذاته (قال
* ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لكانت باقية * لم يوجبوا
من قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى بالمعنى لان الوجوب
امر اعتبارى بخلاف البقاء فانهم زعموا انه امر موجود حتى اوقعهم
فى القول بعدم بقاء الاعراض (ولا يخفى ان كلام المعترض لو تم
لبطل قدم الصفات ايضا لجريان الدليل فى نفى القدم ايضا
(فان قلت الاعراض يرد على قدم الصفات ايضا ولا يخص بوجوبها
فلم خص (قلت زعم المعترض انها لو لم يكن واجبة لكانت محدثة
فورود الاعتراض يختص بتقدير كونها واجبة (قال * واجابوا
بان كل صفة فهى باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة * بخلاف
العرض فانه لو بقى لكان باقيا ببقاء هو غيره اذ لو كان البقاء عينه
لما انفك عنه وقد انفك عنه فى زمان حدوثه (ويرد عليه ان
صيغة الباقى تقتضى زيادة البقاء كالعالم فانه تقتضى زيادة العلم
فالقول بتجويز كون البقاء نفس الباقى يهدم الاستدلال على
زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زيادة مبدأ الاشتقاق (قال
* وهذا كلام فى غاية الصعوبة * اى القول بتعدد الواجب لذاته
فى غاية الصعوبة فانه مناف للتوحيد الذى هو اصل الايمان
بخلاف القول بامكان الصفات لانه لبس فى تلك الصعوبة لانه

لاينا فى الاقولهم بان كل ممكن فهو حادث (وهذا لبس ممايتوقف
عليه الايمان فلاصعوبة فيه الاللزوم مخالفتهم (فالالتجاء فى دفعه
الى القول بالوجوب لذاته كالالتجاء من السحاب الى الميزان (ومن لم
يعرف مقصود الكلام قال لاوجه (لقوله * والقول بامكان
الصفات آه * فى بيان صعوبة القول بوجوبها فقال فى توجيهه
ماشاء (ولك ان تجعل قوله * وهذا كلام فى غاية الصعوبة *
بمعنى ان الكلام فى صفاته تعالى كلام فى غاية الصعوبة لانه لايصح
القول بوجوبها ولاالقول بامكانها (وقوله * فان زعموا * انسب
بهذا المعنى وكانه جرأ القائل بتعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل
تعدد الذوات الواجبة لاتعدد الواجب باثبات ذات واجبة وصفات
واجبة قياسا على ماقيل فى قدم الصفات (وقوله * وسيأتى لهذا
زيادة تحقيق * يعنى به ماذكره فى تحقيق ان الصفات ليست عين
الذات ولاغيرها (قال * الحى القادر العليم السميع البصير الشافى
المريد * اجرى عليه تعالى هذه الاسماء مع انه يتكفل معرفتها
اثبات مبادى هذه الاسماء فيما بعد (ولم يكتف به لان الدليل
على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه تعالى فى لسان
الشرع (وبداهة انه لامعنى للعالم بدون العلم وهكذا (وقدم الحى
مع تأخير الحيوة عن العلم والقدرة فى عد الصفات على طرق
اثبات الصفات فى كتب الفن حيث اخرفيها اثبات الحيوة عن
اثباتهما لداعى ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة لضرورة
ان من يكون عالما قادرا يكون حيا لان العلم والقدرة يتوقفان
على الحيوة (ولم يعرف تلك الصفات الست لان تعريف مباديها
فيما بعد يغنى عن تعريفها ولم يعكس مع ان تقدم ذكرها يدعوا

اليه لان تعريفها لايغنى عن تعريف مباديها لان تعريف المشتق
لايفيد معرفة مبدءه اذ حمل المشتق على المشتق لايوجب اتحاد
مباديهما كما يشهد به حمل الكاتب على الضاحك (قال * لان بديهة
العقل جازمة * نوقش فى شهادة العقل بثبوت السمع والبصر
للاتفاق فى الفعل (ويمكن دفعه بان الافعال المتقنة المتعلقة
بالمبصرات واجابة الادعية واظهار الافعال على طبق طلب
الحاجات تدل على السمع والبصر (وقوله * على ان اضدادها
نقايص * انمايتم لولم يجز خلوا الشئ عن الاضداد (ومنع بان
الهواء خال عن الالوان والطعوم كلها (وقوله * وايضا قدورد
الشرع آه * لاحكام الدليل المذكور بانه تأيد بالسمع فلايحوم حوله
تهمة تلبيس الوهم (ولايرد على جعل التوحيد مما لايتوقف عليه
الشرع انه لولاالتوحيد لم يكن اثبات الشرع اذلمنكر الشرع ان
يقول هذا الشرع لبس فى حقى لانه لبس من آلهى لانا نقول يثبت
المعجزة انه من آلهه (وجعل الكلام ممايتوقف عليه الشرع لايتجه
عليه انه كثيرا ما كان ثبوت الشرع بالالهام فلايتوقف على الكلام لان
ثبوت شرع نبينا عليه السلام علم بالكلام لانه مستند الى القرآن
(قال * لبس بعرض * لمانبه على جواز التصريح بما علم ضمنا مرة
لم يلتفت اليه هنا اعتمادا على تنبيه السامع والافقد علم انه لبس بعرض
ونظائره من وجوب الوجود (ولقد سلك الشارح فى نفى العرضية
طريقا بعيدا مع ان هناك طرقا اقصر منها ماذكره فى شرح المواقف
ان العرض يحتاج الى محله والواجب مستغن عن جميع ماعداه (ومنها
ان العرض يتبع فى التحيز والواجب لبس بمتحيز فضلا عن ان
يكون تابعا فيه الا انه يخص مذهب المتكلمين (ومنها ان العرض

بانه ثابت
نسخة

من اقسام الممكن (ومنها ان محله ان كان واجبا تعدد الواجب لذاته
(وان كان حادثا يكون اولى بالحدوث (ولا خفاء ان الاولى بنفى
العرضية عنه صفاته لانها اشبه بالاعراض (وكانه احتيج الى نفى
كونه عرضا لايهام اطلاق النور فى الشرع عليه تعالى عرضه
(قال * فيكون ممكنا * فيكون من جملة العالم فلم يصح محدثا
للعالم (قال * ولانه يمتنع بقاءه * تحرير الدليل الواجب باق والعرض
ليس باقيا فالواجب ليس بعرض (والدليل على ان العرض
ليس باقيا انه لو كان باقيا لكان البقاء قائما به اذ لامعنى للاسود بلا
سواد فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال بما ذكره (وقوله * وهذا
مبنى * معناه ان هذا الدليل * مبنى على ان الخ * اما الملازمة
فبنية على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده (واما بطلان التالى
فبنى على ان القيام معناه التبعية فى التحيز كما صرح به (وقوله
* والحق * بيان لبطلان مبنى كل من المتقدمين (هكذا حقق
ولاتتبع من زل فى هذا المقام (والمراد بكون بقاء الشئ معنى زائدا
على وجوده انه زائد عليه فى الوجود لافى مجرد المفهوم (والا
فما ذكره من الحق لايفيد نفى الزيادة فى المفهوم ولاسبيل الى
انكارها (فمن قال هذا مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على
وجوده وعلى ان هذا الزائد امر موجود فى نفسه حتى يكون عرضا
وهو وهم ايضا لم يزد على الشرح شيئا (قال * والحق ان البقاء
استمرار الوجود الخ * قال الشارح الاصفهانى للطوالع البقاء
فى الواجب امتناع العدم وفى الحادث مقارنة وجوده لاكثر من زمان
واحد بعد الزمان الاول وذلك لايعقل الا بالنسبة الى الزمان الثانى
(وفى المواقف بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده فى زمانين

هذا

عليه تعالى عرضيته
نسخه

وكان الاولى ان يقول وليس بصفة لان العرض اخص منها اذ لايقال لصفاته تعالى اعراض
نسخه

هذا (فلايخفى ان تعريف البقاء على ماذكره الشارح ينتقض
ببقاء الواجب وانه لايكفى فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثانى بل لابد
من الوجود فى الزمان الثالث ليتم ماذكره من مقارنة الوجود
لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول (الا ان يقال مراده
بالزمان الاول زمان الحدوث وهو ليس زمان الوجود عند المتكلمين
فيكفى فى البقاء الزمان الثانى للوجود (قال * وان القيام هو
الاختصاص الناعت كما فى اوصاف البارى تعالى * يعنى لاتفاوت
بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بديهة العقل (وقيام
الصفة ليس التبعية فى التحيز بل الاختصاص الناعت (فكذا
قيام العرض (وبهذا عرف ان من قال يعنى ان تفسير القيام
بالتبعية فى التحيز غير مطرد فى اوصاف البارى وقد يدفع بان
التفسير بقيام العرض لالمطلق القيام لم يترك مالايعنيه (وقوله
* نعم تمسكهم * يريد تمسك الحكماء (ولايخفى ان المتبادر تمسك
المتكلمين (فالاولى تمسك الحكماء (وقوله * اذ الانواع الحقيقة
لاتختلف بالاضافات * ولان السرعة والبطوء قابلان للاشتداد
والضعف فلا يكونان فصلين للحركة لان الفصول لا تقبل
الاشتداد والضعف (قال * ولاجسم * فى المواقف ذهب
بعض الجهال الى انه جسم فالكرامية اى موجود (وآخرون قائم
بنفسه ولانزاع معهم الافى التسمية ومأخذه التوقيف ولا توقيف
ههنا (والمجسمة هو جسم حقيقة (فقيل من لحم ودم (وقيل
هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء (قال * واما عندنا * ان كان
التخاطب على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر لايجرى فيه (قوله
* واما عند الفلاسفة * وان كان على مذهب الحكيم وهو بعيد

ومأخذها
نسخه

فلا يصح قوله واما عندنا (وحمل قوله * ولا جوهر * على معنى
ولاما يطلق عليه الجوهر ليصح مجملا لهذا التفصيل بعيد
كل البعد (على انه لايصلح مجملا لهذا التفصيل لانه لا تفصيل
فى نفى مايطلق عليه الجوهر فان وجه نفيه عندنا وعند الفلاسفة
متحد فتأمل (والدليل الثانى على نفى الجوهرية عندنا انما
يتم لولم يكن جوهر لايكون جزء جسم (ومع ذلك نفى كونه جزء
جسم لابدله من دليل (ويمكن البيان بان المراد بجزء الجسم
مايصلح ان يكون جزء الجسم ولايصلح ان يكون المبدأ مايصلح
ان يكون جزء جسم والالزم تكثير الواجب جدا والترجيح بلا مرجح
(ومايقال انه لايصح ان يكون جزأ لايتجزى والالكان فى غاية
الحقارة (يرده ان الصغر انما يوجب الحقارة لان اثاره حقيرة
فى جنب اثار العظيم اما لوكان الصغير مع صغره مبدأ لجميع العالم
كان غاية فى العظيم (قال * واما عند الفلاسفة فلانهم وان
جعلوه اسما للموجود لافى موضوع الخ * يعنى ان المنع عند الفلاسفة
باعتبار معنى دون معنى آخر فان له معنيين عندهم يستفاد احدهما
من تفسيرهم اياه بالموجود لافى موضوع مجردا كان او متحيزا والاخر
من جعلهم اياه من اقسام الممكن فان الظاهر من تقسيم الممكن
الى الجوهر ان لا يكون من قبيل وضع القيد موضع المقيد ومن
تفسيرهم اياه بالماهية الممكنة التى اذا وجدت كانت لافى موضوع
(فقوله * لكنهم جعلوه آه * استدلال على المعنى الثانى بامرين
(فلا يرد انه لاحاجة الى قوله * وارادوا به الماهية الممكنة الخ *
على انه يفيد ان الجوهر اسم لما يزيد وجوده على ماهيته فيدل
على نفى الجوهرية بوجه آخر لان وجود الواجب عين ذاته

ولايطلق عليه نسخه
لايصح مجملا نسخه

ولايصح نسخه

عندهم

عندهم وليس له ماهية ووجود (وقوله * واما اذا اريد بهما
القائم بذاته * فيه اشارة ٧ الى معنيين آخرين للجسم والجوهر
رابع للجوهر ومعنى ثان ومعنى ثالث للجسم لايمتنع ثبوتهما له تعالى
والى ان المنع عن وصف البارى بالمعنيين الاخرين من حيث
التوقيف وايهام معنى باطل وايهام الموافقة مع المجسمة والنصارى
(لكن لاينبغى الاكتفاء فى التبادر على معنى هو مذهب المتكلمين
(بل ينبغى ان يقال مع تبادر الفهم الى المتحيز والمركب والممكن
ليكون قوله والممكن اشارة الى مذهب الحكيم ٤ (قال * قلنا
بالاجماع * اقول كلمة التوحيد شهدت باطلاق الموجود فان
قولنا لا اله الا الله بتقدير لا اله موجود الا الله (قال * والموجود
لازم للواجب * لااختصاص له بالواجب بعد ثبوت الترادف
بين الالفاظ الثلثة (فالاولى والموجود لازم لهما (الا ان يقال
المراد بالواجب مفهومه لالفظه واذا كان الموجود لازما لمفهوم
الواجب كان لازما لمفهوم الثلثة ثم يكفى ان يقال ان الله يلزمه
الواجب والقديم والموجود ويكفى فى الاذن اطلاق لفظ الملزوم
(وقوله * ومايلازم معناه * معناه ومايلازم معناه معناه فمعناه
فاعل اومفعول تأمل تعرف معناه (قال * وفيه نظر * من وجوه
(الاول منع الترادف ٩ (والثانى انه ان اشترط فى توهم الترادف
المساوات فالقديم اعم من الواجب وان سلم التساوى فهما اعم
من الله تعالى (وان اكتفى بمجرد التصادق حتى يكون الاعم مرادفا
للاخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم مترادفين اذ الواجب
والقديم والله مترادفات وعدم جعل الموجود مترادفا لهما (والثالث
منع كفاية التوقيف على اطلاق المرادف فى اطلاق مرادف آخر

٧ الى معنى ثان والى معنى ثالث
للجسم والى معنى رابع للجوهر
وهما بهذا المعنى وبمعنى سبق
من الموجود لا فى موضوع
لايمتنع ثبوتهما له تعالى والى
ان المنع عن وصف البارى
بمعنى ثالث ومعنى رابع للجوهر
ومعنى ثالث للجسم من حيث
التوقيف آه نسخه

٤ واماقوله الى المتركب منه لانه
جزء الجسم عند المتكلمين كما
سبق او يقال المتبادر من
الجوهر الذى هو قسم الممكن
المتركب لانه اظهر افراده
فيكون اشارة الى مذهب
الحكيم لكن لايخفى ان مذهب
الحكيم غنى عنه او يكفى ما
ذكرنا من ان المتبادر فى
اطلاقهم لانه اشهر المصطلح
عليهم عندهم نسخه

٩ للقطع بتغاير المفهومات
نسخه

والرابع منع كون الموجود المشعر بزيادة الوجود لازما للواجب
(والخامس منع كفاية الازن في الملزوم في اطلاق اللازم اذا طلاق
الملزوم لايزيد على افادة ثبوت اللازم والثبوت لا يكفي في اطلاق
اللفظ (ولو كان كافيا لم يحتج في اطلاق تلك الالفاظ الى ما ذكر
اذ لاشك في ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات فخذ ما نهديه
اليك تكن مع الذات (قال * ولا مصور اي ذي صورة الخ *
تفسير المصور بذي صورة يشعر بانه جعله صيغة نسبة كالتامر صفة نسبية نسخه
واللابن واللابس (لا اسم مفعول (لكن فيه انها لم تعرف غير
فاعل وفعال (ولا يبعد ان يقال اراد بهذا التفسير التنبيه على
انه ليس المراد نفي تعلق التصوير به لانه لا يتأثر من غيره فلا يفيد
نفي الصورة من غير تصوير (بل المراد نفي الصورة فاحفظه
ولا تغفل عنه في نظائره (ومن الجائز ان يجعل صيغ المفعول
باقية على طباعها ويستفاد منه عموم النفي بواسطة ان هذه ويستفاد منها نسخه
الامور لا تثبت للشيء الا باعطاء الفاعل اياها فنفي الاعطاء نفي لها
مطلقا (وقوله * لان تلك من خواص الاجسام يحصل لها الخ * لان ذلك نسخه
دليل على المطلوب (ومحصله ان ثبوت الصورة خاصة الجسم
الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها فاعرفه ولا تكن
كقائل قال لا حاجة الى قوله يحصل لها الخ (وما اعتذر به كفاضل نسخه
من ان الخاصة تكون اضافية وحقيقية (فقوله يحصل لها للدلالة
على ان الخاصة حقيقية فمن قبيل العذر اشد من الجرم بقي انه
لا يصح قوله لان تلك من خواص الاجسام لانه يحصل السطح
ايضا فينبغي ان يقول لانها من خواص الاجسام والسطوح
(الا ان يقال الدليل مبني على مذهب المتكلمين النافين

للسطوح ولقيام العرض بالعرض (قال * ولا محدود اي ذي حد
ونهاية * يمكن حمله على نفي التحديد ونفي معرفة كنهه لان
التحديد لا يكون للبسائط (قال * ولا معدود * لا يخفى انه تكرير
صريح بقوله * الواحد * لان الواحدة نفي الكثرة (وقوله
* اي ذي عدد وكثرة الخ * تفسير لقوله * لا محدود ولا معدود *
على سبيل اللف والنشر المرتب (قال * ولا متبعض الخ * نفي
التبعض والتجزي والتركب يؤل الى واحد وكان الداعي الى نفي
التبعض والتجزي والتركب ايهام اضافة الشرع الوجه واليد
والرجل واليمين اليه تعالى هذه الامور (وقد يحمل التبعض
على الانقسام العقلي والوهمي والتجزي على الانقسام بالفعل
(وهذا مراد من قال يعتبر في التجزي الانحلال الى ما منه التركيب
بخلاف التبعض ولك ان تريد بالتبعض كونه مضافا اليه للبعض
كبعض الانسان وبالتجزي كونه ذا اجزاء (ولك ان تقول المراد
بنفي التبعض نفي اضافة البعض اليه وبنفي التجزي نفي اضافة
الجزء وبالتركيب نفي اطلاق الكل والمركب فلا تكرار اصلا
(وكما انه تعالى ليس متركبا من الامور ليس متركبا مع امر (فلو قال
ولا متركب لكان افيد (وكان الاولى تقديم قوله * فاله اجزاء
الى آخره * على قوله * لما في كل ذلك الخ * على قوله لما في كل ذلك الخ
لان تحرير الدعوى سابق على الاستدلال عليها (ونفي التناهي
بعد نفي كونه محدودا ومعدودا مستغنى عنه (قال * اي المجانسة
للاشياء * يعني المراد بالمائية المجانسة بعلاقة ان معنى قولنا
ما هو من اي جنس هو (وفيه نظر لان ما هو لا يكون سؤالا
عن الجنس بل ما هما لان الجنس هو تمام الماهية المشتركة

(ولايجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية (الا ان يقال
اراد بما هو السؤال بما كما وقع فى كتب الميزان فى تعريف الجنس
بما هو سؤالا نسخه
(بقى ان قوله * لان معنى قولنا * بيان لعلاقة قصد المجانسة
بالمائية (فلايرتبط به قوله * والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات
بفصول مقومة * لانه لبيان نفى المجانسة (ولايصح حمل قوله
لان معنى قولنا على بيان نفى الوصف بالمائية لانه لاحاجة اليه
بعد قوله * اى المجانسة * فالواضح لان المجانسة (ولايرد ان
مجانسة الواجب لايقتضى التمايز بفصول مقومة بل يكفى التمايز
بفصل مقوم لان المعنى ان مجانسة الاشياء توجب تمايزها بفصول
مقومة فيقتضى مجانسة الواجب تميزه بفصل مقوم (وبهذا
التقرير عرفت ان قوله * التمايز عن المجانسات * ليس على ما
ينبغى (والصحيح تمايز المجانسات بفصول مقومة لان التمايز
لايتعدى بعن بل التميز فلا تهمل فى التميز (والاولى ان يحمل
قولهم ولابالمائية انه لايسأل عنه بما لانه امالسؤال عن الماهية
المشتركة وهو تعالى منزه عنها نوعية كانت او جنسية اوعن
الماهية المختصة وهى وان قيل بها فى حقه تعالى على مسلك
المتكلمين لكن كنهه تعالى غير معلوم لاحد حتى يتأتى السؤال
رد على الخيالى م
عنه بما (والتمسك بكون ما هو سؤالا عن الجنس بقول السكاكى
لايناسب ادب المقام لانه ليس جنسا يستدعى فصلا وايضا
لم يخص السكاكى السؤال بما بالجنس بل جعله للسؤال عن
لم يحصر السكاكى نسخه
الوصف ايضا فقال يقال فى جواب ما زيد الكريم ونحوه
(واثبات بطلان التركيب العقلى لايسعه المقام (قال * ولا
بالكيفية * فى شرح المواقف اتفق العقلاء على انه لايتصف

بشئ

بشئ من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر والباطن كالطعم
واللون والرائحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات
النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فان كلها تابعة
للمزاج المستلزم للتركيب المنافى للوجوب الذاتى (واما اللذة
العقلية فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة هذا (فلاوجه لتخصيص
المتن الكيفية بالسلب ولاوجه لتخصيص الشرح الكيفية
بما هو من توابع المزاج والتركيب الا ان يدعى ان اللذة ايضا
من توابع المزاج والتركيب (قال * ولايتمكن فى مكان * انما ذكر
قوله فى مكان مع انه يغنى عنه ذكر التمكن اذ التمكن لايكون الا
فى مكان تصريحا بعموم النفى ردا على المجسمة النافين عنه كل
مكان سوى المكان العلوى (اونفيا لتوهم حمل التمكن على الاقتدار
فان نفيه كفر (قال * لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى بعد آخر
متوهم او متحقق يسمونه المكان * قدم المتوهم لانه مذهب المتكلمين
وهو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو الاقرب المشهور يجوز جعله
صفة للنفوذ لان النفوذ منقسم الى الموهوم والمحقق كالبعد
(وقوله يسمونه المكان اشارة الى تفسير المكان فى اثناء تفسير التمكن
(وههنا بحثان (احدهما ان التعريف يقتضى ان يكون المتمكن
هو البعد لانه النافذ مع ان التمكن هو ماقام به البعد من الجسم
(فلابد من تأويله بان المراد كون الشئ بحيث ينفذ بعده فى بعد
آخر (وهو بعيد من العبارة جدا (ولو قال نفوذ بعد شئ فى بعد
آخر لكان اقرب الى التأويل فافهم (وثانيهما ان التعريف يصدق
على ما ليس تمكن لامحالة لانه يصدق على نفوذ بعد الجسم
فى بعد جسم آخر بحيث يماس السطح الظاهر للنافذ للسطح

البـاطن لمانفذ فيه مع انه ليس بتمكن عند المتكلمـين والحكماء
الجاعلين المكان البعـد القائم بنفسه ويصدق على نفوذ ابعاد
الجسم بكليتها فى البعد الموهوم كما هو عند المتكلمين مع انه ليس
بتمكن عنـد غيرهم وعلى نفوذها بكليتها فى البعد المحقق عنـد
القائلين بوجود الخلاء (مع انه ليس بتمكن عند المتكلمين وغيرهم
من الحكماء القـائلين بان المكان هو السطح (وتحقيق المقـام
ان التمـكن عبارة عن نفوذ بعـد فى مكان (والمكان اما السطح
الباطن للحاوى المماس بجميعـه بجميع السطح الظاهر للمحوى
ونفوذ البعد حينئذ بمعنى مماسة السطحين بتمامهما (واما البعـد
المجرد القائم بنفسه ونفوذ التمكن فيه باعتبار ملاقاة جميع ابعاده
لابعاد ذلك البعـد المجرد وذلك بالتداخل (واما البعد الموهوم
والنفوذ فيـه بهذا المعنى (فليس للتمـكن معنى واحد بل معـان
بحسب معانى الامكان (فلايصح تعريف واحد له بجمع جميـع
المعانى (قال * والبعـد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه
عند القائلين بالخلاء * ولاخلاف فى مفهوم البعد فانه الامتداد
عنـد الكل انما الخلاف فى وجود الخـلاء (فالواضح ان يقول
والبعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عنـد الكل ويقوم بنفسه
ايضا عند القـائلين بوجود الخلاء (ومن قال تأويله ان البعـد
امتداد له نوعان عند القـائلين بوجود الخلاء ونوع واحـد
عند ارباب السطح (فقد جعل تعريف البعـد بحيث لايصدق
على شئ من افراده فتأمل (ثم التعريف لايصدق الا على البعد
المحقق (ولو قال عنـد القائلين بالخلاء وترك ذكر الوجود لامكن
جعله شاملا للبعـد الموهوم بان يجعل القول بالخـلاء اعم من

رد على الخيالى
م

القول به محققـا او موهوما (اعلم ان المكان عنـد العامة ما يمنع
الشئ من النزول فمكان الحيوان هو الارض عندهم دون الهواء
المحيـط حتى لو منع جسم صغير جسمـا كبيرا عن النزول كان
مكانا له (وعلى هذا جاز ان يكون المكان انقص عن التمكن بخلاف
المكان بالتفاسير السابقة فانه لايجوز ان يزيد او ينقص (بل يجب
ان يساوى المتمكن (ولو حمل نفى التمكن على هذا المعنى لصح ايضا
(قال * التمكن اخص من التحيز * فلو نفى التحيز لكان انفع
(وقوله * لان الحيز * يفيـد ان لامخالفة فى مفهوم الحيز كما
فى مفهوم المكان (ليس كذلك لان الحيز والمكان بمعنى واحـد
عنـد من جعل المكان السطح او البعـد المجرد المحقق (والحيز
عنـد المتكلمين بمعنى ذكره (وكون الحيز اعم من المكان عنـد
المتكلمين حتى لايجعـل الجوهر الفرد متمكنا بل متحيزا لم نجده
الا فى كلام الشـارح (واما عباراتهم فتفصح عن اتحـاد معنى
الحيز والمكان (قال * فيلزم قدم الحيز * هذا لايتم على تقدير
كون الحيز فراغا موهوما اذ لاقدم لما لاوجود له (وكونه محـلا
للحوادث باعتبار كونه محلا للتحيز الحادث (وانما جعـل التحيز
حوادث لانه اذا كان الازلى متحيزا والحيز حادث يجب ان يكون
هناك احياز غير متناهية يتحيز فى كل زمان فى حيز فيلزم ان يكون
محلا للتحيزات (قال * وايضا اما ان يساوى الحيز الخ * قيـل
هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلايتصور
زيادة الشئ على حيزه ونقصـانه عنه على جميـع المذاهب ثم
ان هذا الدليـل مبنى على تناهى الابعاد والا لجاز ان يساوى
الحيز الغير المتناهى نعم يلزم التجزى لكن الكلام فى لزوم التنـاهى

قائله الخيالى
م

(قلت على تقدير عدم التناهي جاز ايضا ان ينقص المتمكن
عنه ولايلزم تناهيه لان غير المتناهي يجوز ان يكون انقص
عن غير المتناهي انما الممتنع نقصانه بمقدار متناه (ثم نقول
ملخص الدليل لزوم التناهي او التجزى وذلك لازم سواء قلنا
بعدم تناهي البعد اولا فالمبنى على التناهي تقدير الدليل لا الدليل
(وفرق بين ابتناء الدليل و بين ابتناء تقريره (ولو كان الدليل
مبنيا على تناهي الابعاد يلزم التناهي على تقرير الزيادة ايضا
ثم جريان الترديد في الجوهر الفرد محل نظر اذ المساوات والزيادة
والنقصان من خواص الكم ولا كمية للجوهر الفرد (قال *
واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة * لما كان فيما بينهم نفي المكان
والجهة معا (اشار الى نكتة ترك الجهة وهو ان نفي المكان يستلزمه
(وفيه بحث لان نفي المكان انما يستلزمه لو كان الجهة حد المكان
او نفسه (اما لو كان حد الحيز الاعم من المكان او نفسه فنفي
التمكن لا يستلزم نفيه (قال * ولا يجرى عليه زمان * اى
لا يعين وجوده بزمان فان الجريان على الشيء يستعمل بمعنى
تعينه له (منه قول النحاة المصدر اسم الحدث الجاري على
الفعل فان معنى جريان المصدر على الفعل انك تقول ضربت
ضربا او ضربة فتعين به ما قصدت بالفعل وعدم تعين وجوده
تعالى بالزمان لانه لا تعلق له بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق
بالزمان ماله وجود غير قار مندرج منطبق على اجزاء الزمان
او على طرف الزمان وهو الآن (والاول يسمى زمانيا (والثاني
دفعيا (ومثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور
الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود (ففرق

بين

بين كان الله و يكون و بين كان زيد و يكون فان وجوده تعالى
ثابت مستمر مع الزمان لا فيه بخلاف وجود زيد فانه في الزمان
ومنطبق عليه لا يوجد بدون هذا الزمان لتعلق بامور منطبقة
عليه (وكما ان الزمان لا يجرى عليه تعالى لا يجرى على صفاته
القديمة (وقوله * لان الزمان عندنا * يعني به الاشاعرة فانهم
قالوا هو متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه فالزمان
غير متعين فربما يكون الشيء زمانا لشيء عند احد و يكون
الشيء الثاني زمانا للشيء الاول عند آخر (فقد يقال جاء زيد
عند مجيء عمرو وجاء عمرو عند مجيء زيد وهو ضعيف لا يسع
المقام بيان ضعفه (وانما اوقعهم فيه عدم الفرق بين علامة
الوقت والوقت (ووجه قوله * وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار
الحركة * مع انهم جعلوه مقدار حركة الفلك الاعظم انه اراد
به مقدار الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار حركة
الفلك الاعظم فانه يقدر به حركة الفلك الاعظم اولا و بالذات
و يقدر به سائر الحركات ثانيا و بالعرض على ما بين في محله (ولك
ابقاء المقدار على اطلاقه فان ما يقدر به الحركات مطلقا مقدار
حركة الفلك الاعظم فان جميع الحركات يقدر به ثانيا و بالعرض
(ولم يلتفت الى مذاهب ثلثة اخرى لكمال ضعفها (وهي
ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لا يجوز عليه العدم (وانه
الفلك الاعظم (وانه حركة الفلك الاعظم (واعلم ان قوله *
لا يجرى عليه زمان * لا يراد به الا احد المعنيين مما ذكره الاشاعرة
او الحكيم اذ لا يجوز ان يراد في اطلاق واحد معنيان (والشارح
لم يقصد بما ذكره ان المراد المعنيان (بل ان هذه المسئلة متفقة

بين الحكيم والاشاعرة (ولك ان تقول ليس للزمان الا معنى
واحد والاختلاف بين الفريقين فى تعينه (قال * قضاء لحق
الواجب فى باب التنزيه * الظرف متعلق بالواجب او بالحق
(والواجب فى كل بمعنى (وحق التنزيه او واجبه المبالغة فيه
والمشبهة قوم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات
والمجسمة غلاتهم المصرون على التجسم الصرف (واما غير غلاتهم
مشبهة الحشوية فقالوا هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم
لا كاللحم وله الاعضاء والجوارح (وسائر فرق الضلال بعد
المشبهة احدى وسبعون (والعبارة تدل على ان احدا منهم
ليس بمصيب فى باب التنزيه (والمراد بابلغ وجه الابلغ بالنسبة
الى عدم التفصيل والتوضيح (لا ابلغ من كل وجه اذ لا وجه له
(والمراد بتكرير الالفاظ المترادفة تكرير المتبعض والمتجزى
والمحدود والمتناهى وللتصريح بما علم ضمنا وجه آخر سوى ما
ذكر (وهو شمول الخطاب لمن لا يتفطن للضمنيات من العوام
فان جميع العقايد لحفظهم ايضا (قال * لا على ما ذهب اليه
المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه آه *
قوله بحسب اللغة متعلق بالمعانى الثلثة بقرينة قوله * بدليل
قولهم هذا أجسم من ذلك * فان هذا استعمال لغوى (ولا يخفى
ان كون العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه مم (ولو سلم فهو
لا يفيد الا عدم اطلاق العرض عليه لايهامه المعنى اللغوى
(والمدعى سلب العرضية عنه تعالى لا منع اطلاق اللفظ (وهكذا
الكلام فى كون معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره (وفى نظيره
(وقد مر ضعف دلالة قولهم عليه (وان فى قوله * وان الواجب

لو تركب الخ * تطويل المسافة لان التركب يستلزم النقص
والحدوث سواء اتصف الاجزاء بصفات الكمال اولا على ان
عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال لا يوجب نقص الكل مع
اتصافه بصفات الكمال (وقد يقال وجه الضعف ان من تعدد — رد على الخيالي م
موضوعات صفات الكمال لا يجب تعدد الواجب (وليس بشئ
اذ منها الوجوب والقدم الذاتيان (وقوله * وايضا * يشعر بانه دليل
مستقل لباب التنزيه (وليس كذلك فانه لا يفيد الا التنزيه من التصوير
والتكيف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتمال على النقص
اذ بعض الكيفيات نقص كاضداد العلم والقدرة كما صرح به
(وفى استواء جميع الصور والاشكال والكيفيات فى افادة المدح
نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة الصور و الاشكال
والكيفيات (ودونه خرط القتاد (وكذا (فى عدم دلالة المحدثات
عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر والدخول
تحت قدرة الغير ايضا مم لانه يمكن ان يكون المخصص هو الذات
(واما منع كونه حادثا بعد الدخول تحت قدرة الغير فمما لا يسمع لانه
مبنى على ان كل ممكن حادث فان تم تم (وكون مثل العلم والقدره
من صفات كمال يدل المحدثات على ثبوتها لا يغنيه عن مخصص
(وكون الاضداد صفات نقصان لا يقتصر على انتفاء الدلالة
على ثبوتها للواجب بل يدل على انتفائها عنه (واعلم ان قوله *
لا دلالة على ثبوتها لها * معناه لا دلالة على ثبوتها للمحدثات
(وقوله * للمحدثات * خبر لا لا صلة الثبوت والا لبقى لا بلا خبر
(وقوله * لانها تمسكات ضعيفة * متعلق بقوله لا على ما ذهب
اليه المشايخ (واستلزام ضعفها لعدم الابتناء عليها بين

لكن لايدخل فى عدم الابتناء ايهانها عقايد الطالبين وتوسيعها مجال
الطاعنين كما لايخفى (قال * واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة
فى الجهة * على التمكن اذ كل ماله جهة فهو متمكن (فلا يرد انه لم يكن
فيماذكر نفى الجهة فلبس احتجاج المتخالف فى التنزيه عماذكرت
بالنص الظاهر فى الجهة (على ان التنزيه عن الجهة لم يصرح به
لاشتمال التنزيه عن التمكن عليه فهو فى قوة المذكور (وفيه
بحث لان ماله جهة يجوز ان يكون متحيزا لا متمكنا (والنص الظاهر
فى الجوارح تمسك للتبعيض والتجزية والتركيب ايضا (والاولى
ان يقول والتشبيه لان من النصوص ان الله تعالى خلق آدم
على صورته (قال * وبان كل موجودين فرضا لابد ان يكون احدهما
متصلا بالاخر مماسا له او منفصلا عنه * اى بحيث يحل
بينهما ثالث (وقوله * والله تعالى ليس حالا ولامحلا للعالم *
لاينفى المماسة حتى يثبت كونه متصلا (الا ان يراد بالمماسة
بالكلية (لكن انتفاءها حينئذ لايستلزم الانفصال (الا ان
يراد الانفصال ببعض الاجزاء اذ هو يكفى فى ثبوت التباين
فى الجهة (وقوله ولامحلا للعالم يريد به ولامحلا لجزء من العالم فى الجملة نسخه
(والا فانتفاء الحالية والمحلية بالقياس الى العالم لاينفى كونه
متصلا بشئ من العالم (وقوله * فيكون جسما او جزء جسم *
يتجه عليه اولا مخالفا لم يدع انه تعالى جزء جسم حتى يكون قوله
او جزء جسم فى موقعه (وايضا جزء الجسم لايجب ان يكون جسما
حتى يلزم كونه متصورا اذ الصورة من خواص الاجسام كما سبق
ولا ان يكون ذا مقدار حتى يكون متناهيا (والوهم المحض مالم
يخالط اصلا العقل (والضبع العضد كلها او وسطها بلحمها

اوالابط الى نصف العضد من اعلاها كذا فى القاموس (قال *
ولايشبهه اى لايماثله * فسر المشابهة بالمماثله ولم يتركها
على عمومها فتفيد نفى المجانسة وهو المشاركة فى الجنس ونفى
المشاركة فى الكيفية (لان نفى الماهية افاد نفى المجانسة
(ونفى الكيفية افاد نفى المشاركة فى الكيف (وباب التنزيه
وان لايتحاشى فيه عن التكرار والتصريح بالمعلوم ضمنا
(لكن المختار الحمل على ماسلم عنهما (وجعل نفى المماثلة بمعنى الاتحاد
فى الحقيقة ظاهر امع ان قدماء المتكلمين ذهبوا الى ان ذاته تعالى
مماثلة لسائر الذوات فى الحقيقة لان ذلك منهم اشتباه مفهوم الذات
والحقيقة بما صدق عليه (واستدل عليه فى المواقف بانه لو شاركه
غيره فى الحقيقة لتميز عنه بالتعين ضرورة الاثنينية فيلزم التركيب
(ويمكن ان يستدل عليه بان وجوده مقتضى ذاته فلو اشترك ذاته
بينه وبين غيره لتعدد الواجب (وكون الشيئين بحيث يسد احدهما
مسد الاخر اى يصلح كل لما يصلح له الاخر مما اورد عليه انه يقتضى
رفع الاثنينية فلا يمكن المماثلة بين شيئين (واجيب بان المراد بسد
احدهما مسد الآخر سد احدهما مسد الاخر فى الصفات النفسية
وهى مالايحتاج وصف الذات بها الى تعقل امر زائد على الذات
كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية ويقابلها الصفة المعنوية
كالحدوث والتحيز (فعلى هذا ينبغى ان لايستدل على نفى المماثلة
بهذا المعنى بان علمه وقدرته اجل واعلى مما فى المخلوقات لان العلم
والقدرة ليسا من الصفات النفسية لانا نحتاج فى الوصف بهما
الى تعقل امر زائد على الذات عند اهل السنة (لكن الذى يستفاد
من كلام الشارح دفع الايراد بان المراد يسد احدهما مسد الآخر

فيما به المماثلة والمساواة فيه من جميع الوجود * قال في البداية العلم منا موجود * اى بلاشبهة بخلاف علمه تعالى فانه اختلف في وجوده (وقد اشار الى تطرق الاشتباه فيه بقوله * فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى * فتنبه وقوله * قديما و واجب الوجود * ذهاب الى مانقل عن بعض المتأخرين في صفاته تعالى (وقوله * فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه * مبالغة في نفي المماثلة (فكانه قال فلا يماثل علم الخلق اصلا فلا يعتد بما يشعر به من ان المماثلة تحصل بوجه من الوجوه ولا يتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى ينافي ماصرح به من ان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف (ومنهم من قال مقصوده ان بين كلاميه تنافيا والتوفيق بماسيأتي (ويعلم من كلام الشيخ ابي المعين ان ماذكر من معنى المماثلة معنى لغوى (ويفهم من المواقف انه اصطلاح فلا يقدح فيه عدم مساعدة اللغة (وقوله * لان النبي صلى الله عليه وسلم * دليل ثان على فساد قول الاشعرية اذ عدم منع اهل اللغة على ماسبق ايضا دليل عليه (والظاهر في قوله * والظاهر انه لا مخالفة * ترك الظاهر لان الظاهر المخالفة (والموافقة هو المأل (والظاهر ان المراد نفي المخالفة بين قول الاشعرية واللغة (ويحتمل نفيها بين البداية والتبصرة وبين الشيخ ابي المعين والاشعرية وبين كلامي البداية ايضا (وقوله * والا * اى ان لم يكن مراد الاشعرية هذا (اولم يحمل كلام البداية على هذا * فاشتراك الشيئين الخ * فلا يرد انه ينبغي تقديم قوله والا على قوله * وعلى هذا ينبغي ان يحمل الى اخره * ظنا بانه من تتمة قوله * لان مراد الاشعرى * من غير تعلق له بحمل كلام البداية (ثم في الملازمة نظر لانه لو حمل جميع الاوصاف

قائله الخيالي
م

على

على الاوصاف النفسية ايضا يندفع لزوم رفع التعدد * قال ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء * هذا بظاهره تنزيه علمه وقدرته عن النقصان (فمعنى قوله * لان الجهل بالبعض او العجز عن البعض انه نقص في علمه وقدرته (ولك ان تجعله تنزيها له تعالى عن الجهل في بعض الاشياء والعجز عن البعض (والمراد بالشيء الممكن والا فالممتنع والواجب خارجان عن القدرة فمسئلة التنزيه باعتبار العلم قاصرة لان دائرة العلم اوسع مماذكره لانه لا يخرج عنه شيء من الاقسام الثلثة (ولا يخفى انه لا يجوز خروج ممكن عن العلم والا لم يكن مقدورا اذ يمتنع فعل المختار بدون العلم (فما قيل يرد على عدم خروج شيء عن العلم انه يجوز ان يكون شيء يمتنع تعلق العلم به فلا يكون الجهل به نقصا كما ان العجز عن الممتنع ليس بنقص ليس بشيء (ويرد على عدم خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب فانها لو كانت مقدورة لكانت حادثة وكما لا يخرج عن علمه وقدرته شيء لا يخرج عن سمعه مسموع ولا عن بصره مبصر (وكانه لم يتعرض لانه لا مخالف فيه (وقوله * فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير * نتيجة للتنزيه واقتباس للايات الدالة على عموم العلم وشمول القدرة ولم يقل) لا كما زعم قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا لانهم لا يعبأ بهم (ومخالفة الفلاسفة في القدرة مطلقا لا في اكثر من واحد لان الظاهر من القدرة فيما بين المتكلمين صفة يصح معها الترك والفعل والحكماء ينكرون صحة الترك وهو معنى الايجاب (وكانه حمل القدرة على المعنى المتفق بين الحكماء والمتكلمين وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مقدم الشرطية الثانية محال عند الحكماء واقع عند المتكلمين (وقوله * لا يعلم بالجزئيات *

رد على الخيالي
م

الاولى لايعلم الجزئيات كما فى كثير من النسخ (لانه يزاد الباء بعد العلم
المتعدى الى مفعولين لابعد العلم بمعنى المعرفة الشاملة للتصور
والتصديق والمشهور بين الفلاسفة انهم انكروا تعلق علمه تعالى
بالجزئيات (وحققه المحقق الطوسى ان مرادهم انه لايعرفها
على الوجه الجزئى بل بمفهومات كلية منحصرة فيها (وانما انكر
الدهرية العلم بذاته لان العلم نسبة يقتضى مغايرة العلم والمعلوم
وهو منقوض بعلم كل احد بنفسه (ووجه انه لايقدر على مثل
مقدور العبد لان مقدور العبد اما طاعة او معصية او سفه او عبث
وهو تعالى عن جميع ذلك (ودفعه بان هذه الصفات من عوارض
مقدور العبد بالنسبة اليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات
الكسب لا الخلق وكونه مقدوراله تعالى باعتبار الخلق تأمل * قال
وله صفات * قدم المسند للتخصيص (فنبه على انه لايشارك
صفاته صفات غيره الا فى الاسم فهى مختصة به لايشاركه غيره فيها
(وقد نبه باضافة الصفات اليه وجمعها على مغايرتها للذات
وثبوت انه حى قادر عالم الى غير ذلك بالشرع والعقل (ولاخفاء
فى ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات
من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها
ثبوت مباديها (فان اتقان افعاله تعالى كما يدل على كونه عالما
يدل على ثبوت العلم له (والشرع كما دل على اطلاق العالم عليه
تعالى دل على اضافة العلم اليه (ولما بنى ثبوت صفات على ثبوت
الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء على اثبات الصفات (الا انه
ينبغى ان يذكر المتكلم والمكون ايضا كانه لم يذكرهما لعدم
ورود الشرع بهما (فقول الشارح * لماثبت انه عالم الخ * انما تمه

فى ثبوت الصفات بثبوت الصفات الثمانية (واراد بمفهوم
لواجب مفهوم اسم الله لامفهوم هذا المشتق فكانه قال يدل
على معنى زائد على الذات الواجب وهو المرجع فى قوله لماثبت
انه عالم وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لانه فسر الله سابقا
بالذات الواجب الوجود وتذكر زائد يشعر بان كلا يدل على
زائد اخر كما صرح به بقوله * وليس الكل الفاظا مترادفة *
والاولى ان يقول ان كلا يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب
لان الزائد يستدعى ان يكون مفهوم الواجب داخلا فى
مفهوم كل ولايخفى فساده (ومن البين ان مأخذ الاشتقاق
المعنى المصدرى وهو ليس الصفة الموجودة بل مايلزمه
من الحاصل بالمصدر فقوله * فثبت له صفة العلم * تفريع
على ثبوت المأخذ لا لان المأخذ نفس الصفة بل لانه يستلزمها
واذا ثبت صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك يثبت له صفات
موجودة بناء على ان هذه صفات موجودة فى المخلوقات (فاندفع
مايقال هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام
فى زيادة الحقيقة ولا يدل عليها وانه منقوض بمثل الواجب
والموجود (قال لا كما زعم المعتزلة * انه عالم لاعلم له * ووافقهم
الشيعة مع منع بعضهم من اطلاق العالم وغيره من اسماء عليه
(وذا من العجائب فان الاطلاق فى القرآن اكثر من
ان يحصى فكيف ينكر (وقوله * الى غير ذلك * لايتم على
اطلاقه فان جمهورهم اثبتوا صفة الحيوة والارادة فيصعب
عليهم نفى باقى الصفات تحرزا عن ثبوت القدماء (ولاخفاء
فى ان الاقرب فى ذلك التحرز ان لايقال العلم عين ذاته (بل يقال

وتنكير زائد
نسخة

رد على الخيالى
م

لما اطلق العالم عليه تعالى ولا يصح اثبات صفة العلم له تعالى حمل
على ما يلزم العلم و يكون اثراله من انكشاف الاشياء عليه كما يقال
فى الحى والرحيم (ومما لا يشتبه انه لوكان دعوى المعتزلة انه عالم
لا علم له وقادر لا قدرة له لا يلزم كون العلم قدرة و حيوة وعالما وحيا
وقادرا وصانعا للعالم ومعبود الخلائق و كون الواجب غير قائم بذاته
كما سنذكره لان جعل العلم عين الذات على هذا سلب العلم لا ثبوت
علم عين الذات (وكذا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين القدرة
الى غير ذلك (قال * وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته *
حيث ورد اطلاق العالم والعليم و القادر و القدير و اضافة العلم
والقدرة اليه تعالى فى الكتاب والسنة (قال * ودل صدور الافعال
المتقنة الخ * لان اتقان الفعل فى الشاهد يكون بالعلم و القدرة
الموجودتين فيرشد ذلك الى انه كذلك فى الغائب اذ لا صارف
عنه (نعم حدوثه فى الشاهد لا يصح فى الغائب فيجعل فى الغائب
قديما (فلا يرد ان صدور الافعال لا يتوقف الا على الانكشاف
الذى سماه المعتزلة عالمية ولا يتوقف على صفة موجودة قائمة
بالفعل (قال * وكون الواجب غير قائم بذاته * فان قلت كون
العلم عين الذات ان كان بصيرورة العلم ذاتا كان اللازم كونه حيا قادرا
عالما صانعا معبود الخلائق وان كان بصيرورة الذات علما كان اللازم
كون الواجب غير قائم بذاته (قلت كون الشئ عين شئ قد يكون
بصيرورة احدهما الاخر وعليه عينية الاثنين بهذا المعنى غير مستحيلة
وقد يكون الاثنين متحدا من غير صيرورة و انقلاب وهذا هو العينية
المستحيلة و كلا منا فيها واللازم لها اما ان يكون لازم كل منها
لازما للاخر فيلزم كون العلم حيا لان الحيوة لازمة للذات وكون

الذات غير قائم بذاته لان عدم القيام بالذات لازم العلم (قال * ازلية
لا كما زعم الكرامية * هم المشبهة المنتسبون الى محمد بن كرام
بكسر الكاف وهو الذى قيل فيه الفقه فقه ابى حنيفة وحده
والدين دين محمد ابن كرام كذا فى شرح المواقف (وارجوا ان يكون
قصد الشاعر ان الدين دين نبينا محمد الذى هو ابن الكرام الى آدم
عليهما السلام (ويستفاد من قوله * لاستحالة قيام الحوادث بذاته *
ان الازلية من موجبات القيام بذاته حتى يظن ان قوله * قائمة بذاته *
يستحق التقديم على الازلية تقديم الاصل على الفرع (ولكن
للتأخير ايضا وجه هو ان ذكر الدليل بعد وضع الدعوى (نعم
كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات كما يشعر به
(قوله * ضرورة انه لا معنى لصفة الشئ الى ما يتقوم به * يستدعى
ان يتصل بقوله * صفات * وكما ان قوله قائمة بذاته يرد زعم
المعتزلة فى الكلام يرد زعمهم فى الارادة حيث يزعمون انها حادثة
لا فى محل (وقوله * ولكن مرادهم * اشارة الى ان الرد ليس
فى موقعه لانهم لا يقولون انه صفة له تعالى قائمة بغيره حتى يرد
عليهم بقوله قائمة بذاته (وانما يرد عليهم عده من صفاته لانهم
ينكرون كونه صفة (قال * ولما تمسكت المعتزلة * قد عرفت
ان هذا التمسك لا يتأتى لجمهورهم (وقوله * فا بال الثمانية *
كما فى هذا الكتاب (وقوله * او اكثر * اشارة الى صفات اخر
اختلف فيها من البقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعينين
والجنب والقدم والاصبع واليمين (ولا يخفى ان الاولى ان يقول
فا بال السبعة او الثمانية او اكثر فيكون فيه استيفاء المذاهب
(او يقتصر على قوله فما بال الثمانية لانه الذى ذكر فى هذا الكتاب

رد على الخيالى م

(واشار بقوله * اشار الى الجواب * الى ان العبارة غير واضحة
فى الجواب (لكن لا لما قيل ان الجواب التام نفى المغايرة بين الذات
والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض وقد اقتصر على الاول
ولكن اشار الى ان التعدد فرع التغاير وبه يتم الجواب بالنسبة
الى الصفات ايضا اذ ليست متغايرة (لانه يمكن ان يقال المراد
كل من الصفات بالنسبة الى الذات وبالنسبة الى الاخرى لاهو
ولاغيره فلا يكون اقتصارا على بعض الجواب (او يقال المراد
ان كلا من الصفات بالنسبة الى الذات لاهو وغيره فيلزم بطريق
الاقتصار ان يكون كل بالنسبة الى الاخرى ايضا كذلك اذ لو كانت
بالنسبة الى الاخرى غيرها لكانت بالنسبة الى الذات ايضا
كذلك لان المغاير للشئ مغاير لما ليس بعين الشئ ولا غيره فيكون
البعض الاخر من الجواب بكمال وضوحه كالمذكور فلا يكون
ايضا اقتصارا (بل لان العبارة غير واضحة فى شئ من الاحتمالين

قائله الخيالى م

المذكورين (او لما قيل ان سوق العبارة فى بيان حكم الصفات
(ولذا ذكر قوله * لاهو * والا لا مدخل له فى الجواب فالجواب

المشار اليه نسخه

مشار اليه ومذكور ضمنا (هذا (لكن فى قوله ولذا ذكر قوله لاهو والا
لا مدخل له فى الجواب نظر لانه لو لم يذكر لاهو لتبادر الاعتراف بالعينية
(والاولى ان يقول ولما تمسكت المعتزلة بان فى اثبات الصفات
ابطال التوحيد وتمسكنا بان فى كون الصفات عين الذات كون
العلم والقدرة والحيوة متحدة وكون الصفة ذاتا ومعبودا الخلق
وكون الذات غير قائم بذاته اشار الى تحقيق الصفات بحيث
يندفع عنه المحذورات المذكورة فقال وهى لاهو ولا غيره لانه
حينئذ يكون مقتضيا لذكر لاهو بلا خلاف (اما على ما ذكره

فلا موجب لذكر لاهو بلا خفاء (قال * والنصارى وان
لم يصرحوا * ضمن كلامه منع التصريح ومنع اكفارهم حقيقة

قائله الخيالى م

بانهم كفروا تغليظا لانه بلزوم الكفر لايكفر ما لم يلتزم (وقيل
يكفر اذا كان اللزوم ظاهرا وكان من لزم كفره عالما به (فلا يتجه
عليه انه بلزوم الكفر عليهم لاينبغى ان يكفروا ما لم يلتزموا (فعلم
ان اكفارهم بما التزموا بلا شبهة (وهو ما صرحوا به من القول

رد على الخيالى م

بالقدماء الثلثة (ولا حاجة الى الجواب بان آية اكفارهم اقتضت
التزامهم او ثبت توقف الاكفار على الالتزام (ولا يخفى انه كما
لزم النصارى ذوات قديمة لزم اهل السنة لانهم ادعوا وجود
الصفات وقدمها وان كل ممكن حادث فلزمهم كون الصفات
واجبات لذواتها فلزمهم كونها ذوات قديمة مستقلة يمكن
انفكاك بعضها عن بعض (والاقانيم جمع اقنوم بالضم وهو
لفظ رومى بمعنى الاصل (قالت النصارى انه تعالى جوهر يعنون
به القائم بذاته وله ثلثة اقانيم (وكانهم سموا الامور الثلثة اصولا
لانها صفات ينوط بها نظام العالم ووجوده او لانها اصول
الالوهية (وانما اثبتوا القدماء الثلثة دون الاربعة مع ان الذات
رابعها لان الذات ما لم يؤخذ مع الثلثة لايستحق الالوهية

رد على الخيالى م

(وبهذا ظهر ان ما قيل انه ميل من النصارى الى ان الصفة
عين الذات (لايرد عليه انه لايلايم جعل القدماء ثلثة اذ لو قطع
النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد (نعم يرد عليه انه لامعنى
حينئذ لانتقال اقنوم العلم لان اقنوم العلم عين الذات (قال * فجوزوا
الانفكاك والانتقال فكانت ذوات * فيه انه لايلزم من القول
بانتقال اقنوم العلم تجويز انتقال على الاخرين حتى يثبت ذوات

متغايرة (الا ان يقال تجويز الانتقال على اقنوم العلم يشهد بتجويز الانتقال على الاخرين (على انه بانتقال اقنوم العلم يتعدد الذات القديمة لكن لايكون كفرهم للقول بالثلثة (قال * ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير * فيه نظر (اما اولا فلماقبل ان المدعى نفى لزوم تكثر الامور المتغايرة القديمة ولايقدح فيه منع توقف تكثر القدماء على التغاير (وانما يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء المتغايرة على التغاير (ويمكن دفعه بانه منع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك لاتوقفه على التغاير مطلقا (وحاصله ان القدماء المتغايرة كما يلزم النصارى لان الانفكاك يدل على التعدد والتغاير يلزم اهل السنة ايضا لان التعدد والتغاير لايتوقف على الانفكاك بل يوجد التغاير مع عدم الانفكاك كما فى الاثنين والواحد (والبس الاشكال مبنيا على تفسير الغير بما يمكن انفكاكه بل بناء على انه التزم النصارى تغاير القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض والانفكاك يدل على التغاير والاثنينية (وبهذا اندفع ايضا انه قدعين معنى الغير فى هذا المقام (فلايرد قوله بعد هذا * فان قيل هذا فى اظاهر رفع النقيضين الخ * واما ثانيا فلان جواب شبهة المعتزلة من لزوم تعدد القدماء للقول بوجود الصفات منع استلزام القول بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف التعدد على التغاير بالمعنى المذكور فالكلام عليه بالمنع مقابلة المنع بالمنع بل منع السند نعم لوابطل توقف التكثر على التغاير لكان موجها (قال * للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد الى الاثنين والثلثة الى غيرذلك متعددة * يناقش فيه اولا بان الواحد ليست من مراتب الاعداد

قائله الخيالى
م

(وثانيا بان مراتب الاعداد ليس بعضها جزءا من بعض اذقد تقرر ان المراتب مركبة من الوحدات فالعشرة مثلا مركبة من وحدات متكررة لامن خمستين اواربعة وستة (وهذا مع كونه كلاما على السند (يمكن دفعه بان جعل الواحد من مراتب الاعداد تغليب اوبناء على مذهب من جعل العدد مايقع فى العد فيكون الواحد عددا (وبانه جعل الواحد والاثنين والثلثة متعددة (وكذا الواحد والثلثة الى غيرذلك من الواحد والاثنين والثلثة والاربعة (مع ان البعض الذى هو الواحد جزء من البعض الذى هو غير الواحد من الاثنين والثلثة الى غير ذلك (قال * وايضا لايتصور نزاع الخ * يعنى النزاع فيه نزاع فى البديهى (والاستدلال عليه معارضة بالبديهة (قال فالاولى فيه اشارة الى اول ما ذكرنا على منع توقف التكثر على التغاير (قال * وان لايجترء على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها * لايقتصر الجرءة على كونها خلاف الاولى (بل هو غير صحيح (فكان استعمال الاولى فى عدم الجرءة رعاية ادب المشايخ (وكون مراد من قال الواجب الوجود لذاته هوالله تعالى ما ذكره بكان لايساعده عبارته لان ضمير لذاته الى الموصول فى الواجب فكما ان حمل الله تعالى عليه بجعله واجبا لذاته حمل الصفات عليه بجعلها واجبة لذواتها (نعم لوكانت العبارة الواجب الوجود لذات الله هو الله تعالى وصفاته كان المعنى ما ذكره (وجعل هذه العبارة بهذا المعنى مما لايرضى به الا متعسف فى التأويل (وفى قوله * ولااستحالة فى قدم الممكن * انه يستحيل عند منكر الايجاب الذى يدعى كونه فاعلا مختارا (ولهذا حكم بان كل ممكن حادث

وقوله بل يقال هى واجبة لا لغيرها بل لماليس عينها ولاغيرها لايحل له بعدالتجاوز عن الاعين والاغيرهى يقال هى واجبة لذات الواجب
نسخه

(قال * واصعوبة هذا لمقام ذهب المعتزلة و لفلاسفة الى
نفى الصفات * لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة
لتكثر القدماء دون الفلاسفة فانه لاصعوبة له عندهم لذلك
(بل وجه الصعوبة انه لوكانت الصفات موجودة لكان الواجب
فاعلا وقابلا معا وهو باطل عندهم (ونوقش فى نفى الكرامية
قدم الصفات بانهم قالوا بقدم المشية والكلام وفسروه بالقدرة
على التكلم (والمشهور انهم قالوا بحدوث الكلام (قال * فان قيل
هذا فى الظاهر رفع للنقيض وفى الحقيقة جمع بينهما * يمكن
بيانه من وجهين احدهما ان الغير نقيض العين كما ينبد فسلب
العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها سواء كان
نقيضا بمعنى السلب او بمعنى العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت
العين لها (وثانيهما ان سلب هو عن الصفة الموجودة يستلزم
العدول وثبوت ذلك السلب (وكذا سلب الغير يستلزم ثبوته وهو
سلب سلب هو فيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو (لكن
فى كون قوله * وهى لاهو وغيره * فى الظاهر رفع النقيضين
نظر انما يكون كذلك لوكانت قضية سالبة بحسب الظاهر اما
لوكانت معدولة لان الظاهر من لاهو وغيره العدول كما ان
الظاهر من اللاكاتب العدول كانت بحسب الظاهر جمع لنقيضين
وهو لاهو ولاغيره لان لاغيره فى معنى لالاهو وفى الحقيقة
رفعهما٣ (قال * قلنا قد فسروا الغيرية لخ * وليس هذا التفسير
مبنيا على اصطلاح منهم بل لادعائهم انه مقتضى اللغة والعرف
اذ يقال ليس فى الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة (ورد بان
المراد بالغير ههنا فرد اخر من نوعه والالزم ان لايغايره ثوبه

٣ قوله لان المفهوم من الشئ ان لم يكن هو الاخر الظ فيه لان الشئ ان لم يكن هو الاخر فهو غيره والا فهو عينه والجمع بين النقيضين مع استحالته يستلزم تعدد عين نسخه

بل

بل امتعة البيت و بان القدرة غير زيد اتفاقا لان العرض غير المحل
اتفاقا كما سيجئ (قال * فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم
على الازلى محال * هذا البيان يستدعى ان لا يكون شئ من
القديمين متغايرين فلا يكون الافلاك مع قدمها متغايرة ولا العقول
(وزيد لدفع المثال الاول ان المراد امكان الانفكاك بحسب الوجود
او الحيز (وفيه انه لو كان كذلك لم يقتصروا فى الاستدلال على
ما ذكروا بل كانوا متعرضين ان الذات والصفات لا يمكن
انفكاكهما فى الحيز لامتناع الحيز عليهما (و يعتذر بانه ترك التعرض
لظهوره (ثم نقول لو تم ما ذكره لزم ان لا يمتنع تعدد القدماء
اذ لا يكون القدماء متغايرة (فالوجه ان يقال فان ذات الله تعالى
يقتضى صفاته ويمتنع انفكاك كل من المقتضي والمقتضى عن الاخر
وكذا يمتنع انفكاك كل من امرين آخرين تقتضيهما امر واحد
عن الاخر (قال * والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها
وبقاؤها بدونه اذ هو منها * اى بعض منها * فعدمها عدمه *
اى عدم العشرة عين عدم الواحد منها اما فى ضمن واحد ما
اى واحد كان واما فى ضمن جميع الاحاد الى غير ذلك لكن
* وجودها وجوده * لامطلقا بل فى ضمن جميع الاحاد لان
وجود الكل وجودات الاجزاء كلها لا وجود جزء منها (ومن
البين ان المراد بوجود العشرة والواحد التحقق فى نفس الامر
بمعنى ان يكون نفس الامر ظرفا لنفس الواحد والعشرة لا لوجودهما
لانهما ليسا بموجودين (وفى قوله * فان قيام الذات بدون تلك
الصفة المعينة متصور * لايقال فيه بحث من وجهين (احدهما
انه ان اراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة

المعينة فبطلانه بين (وان اراد قيام الذات مع قطع النظر
عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين الجزء والصفات المحدثة فى ذلك
(وثانيهما ان هذا لايتم فى الصفات المحدثة اللازمة للذات
(لانا نقول المراد امكان قيام الذات بدون الصفة نظرا الى ذاته
(وهذا ممكن فى الصفات المحدثة اللازمة (وان اورد انه كذلك
الصفات القديمة والجزء بالنظر الى الكل فهو بعينه ماذكره الشارح
على ان الصفة اللازمة المحدثة لا يتحقق عند الاشعرى
اذ الاعراض لاتبقى زمانين (قال * لانهم ان اراد واصحة الانفكاك
من الجانبين * لايقال الترديد قبيح لانه تقرر من قوله * بخلاف
الصفة المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور
فيكون غير الذات * ان المراد الاكتفاء بجانب واحد (لانا نقول
كلامه متماثل لان قوله * والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه
بدونها و بقاؤها بدونه * يدل على انه لايكفى امتناع الانفكاك
من جانب واحد فيحسن الترديد (قال * وان اكتفوا بجانب
واحد لزمت المتغايرة بين الجزء والكل * اى غير الجزء الاخير
(وايضا يلزم عدم مغايرة العرض اللازم لمحله ٧ وجواز وجود الذات ٧ وقد عرفت مافيه نسخه
بدون الصفة لايتم مع قيام دليل اقيم عليه فلا يسمع من غير
ابطاله (وايضا الصفة مقتضى الذات فكيف يجوز الذات
بدونها (قال * لايقال المراد امكان تصور وجود كل منهما
مع عدم الاخر ولو بالعرض * يعنى المراد امكان فرض وجود كل
منهما مع عدم الاخر (ولم يبين عدم امكان وجود الذات بدون
الصفة لان معرفة الحاصل يتكفله اذ مع عدم اعتبار اضافة الذات
الى الصفة لايمكن وجودها بدونها (اولا غناء عنه لانه يكفى

فى نفى المغايرة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة لان
المعتبر فى المغايرة الانفكاك من الجانبين (وانما تعرض لامتناع
انفكاك الجزء عن الكل مع الغناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن
الجزء تصحيحا لما نسبه الى ظهور الفساد من قولهم ان الواحد
يمتنع بدون العشرة (بقى ان قوله * بخلاف الجزء مع الكل *
لايتم اذ كثيرا مايصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان ثبوت
الجزء لخفاء كونه جزءاله (وانه مع اعتبار الاضافة يمتنع انفكاك
كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس الامر (فلا وجه
لاعتبار صحة الانفكاك بحسب الفرض (قال * فان قيل لم لايجوز
ان يكون مرادهم * لايصح ان يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم
الغيرية بما سبق (الا ان لايجعل هذا التفسير من الاشاعرة بل من غيرهم
لاصلاح كلامهم (ويفهم من قوله * فانه يشترط الاتحاد بينهما
الخ * ان اشتراط الاتحاد لصحة الحمل واشتراط المغايرة لافادته
مع ان صحة الحمل متوقفة عليهما سواء اذا لحمل اتحاد المتغايرين
فى المفهوم بحسب الوجود (ومايقال ان مجرد التغاير بحسب ردعلى الخيالى م
المفهوم غير كاف فى الافادة فعليه ان يشترط لها مع التغاير عدم
اشتمال الموضوع على المحمول اذ لايفيد الحيوان الناطق ناطق
غير متجه لانه لم يدع (الا ان الافادة يتوقف على التغاير وهو لايستلزم
دعوى كفايته فيها (نعم يتجه انه لا يتوقف افادة الحمل الا على التغاير
ذهنا لا على التغاير بحسب المفهوم (والتغاير ذهنا يحصل
بالملاحظة بوجهين فيفيد قولنا الانسان بشر اذا لوحظ الانسان
بالحيوان الناطق والبشر بالضاحك (قال * قلنا هذا انما يصح
فى مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لافى مثل العلم والقدرة *

وايضا هذا يؤدى الى كون الصفات عين الذات كما هو مذهب
المعتزلة وغيرهم (قال * فلو كان الواحد غيرها لكان
غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه * يعنى لانه
من العشرة والعشرة لاتكون بدونه على ان ان مكسورة نافية
فالعشرة لاتكون غير الواحد فلو كان الواحد الذى لبس العشرة
غيره غيرها لكان غير نفسه لان المغاير للشئ مغاير لما لبس غيره
(وكثيرا مايروى ان مفتوحة فهو حينئذ عطف على ضمير كان
(وقوله * بدونه * على خبر كان فيكون الحاصل لكان كون العشرة
بدون الواحد (فمن قال فتح ان تصحيف لعدم امكان عطفه على ما
سبق الا بتمحل تقدير ولزم ان يكون العشرة بدونه فقد غفل (وكان
قوله * ولايخفى مافيه * اشارة الى ان لافرق بين الجزء والكل
والمحل والعرض والعالم والصانع فى انه يمتنع الانفكاك من احد
الجانبين فكيف يعد جعل الجزء غيرا من الجهالة (ومايقال انه
اشارة الى ان كون الشئ من الشئ وعدم تحققه بدونه لايقتضى
النفسية حتى يلزم من مغايرته للشئ مغايرته لنفسه وبالجملة مغايرة
الشئ للشئ لايقتضى مغايرته لكل جزء من اجزائه حتى يلزم
من مغايرة الواحد للعشرة مغايرته لنفسه فظهر ضعفه مما قررناه
لك فاحسن التأمل * قال وهى صفة ازلية * تأنيث ضمير العلم
باعتبار خبره (ومن لايعرف القاعدة يحتاج الى تأويله بارجاعه
الى صفة العلم (واخذ الازلية فى تعريفات الصفات يوجب
الاستغناء عن ذكر الازلية فى قوله * وله صفات ازلية * وفيه
ذكر المعلومات فى تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة المعلوم
على العلم (ولك ان تقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدرى

رد على الخيالى
م

ردعلى الخيالى
م

لا العلم بمعنى الصفة الموجودة (وان تقول ان التعريف لعلم الله
والمأخوذ فى التعريف مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغنى عنه
بما عرف به العلم سابقا (وينتقض التعريف بالسمع والبصر (الا ان
يقال لو كان الاحساس مندرجا تحت العلم فالسمع والبصر داخل
فى العلم وان كان مباينا له فالسمع والبصر ليسا مابه ينكشف المعلوم
بل مابه ينكشف المحسوس (وكما ان علمه تعالى ازلى تعلقه بما يجب
ان يعلم فى الازل ايضا ازلى اذ تنزه تعالى عن الجهل بشئ فى الازل
نعم تعلق علمه بالحادث باعتبار انه حدث حادث (وانما قدم العلم
على القدرة لانه حاكم على القدرة ولهذا لايقع من القادر العالم
مايقدر عليه مما لايوافق الحكمة (والعلم ليس تحت القدرة ولهذا
يعلم ماليس مقدورا ولان العلم اعم من القدرة (وقد عرفت وجه
تقديمهما على الحيوة * قال وهى صفة ازلية تؤثر فى المقدورات
عند تعلقها بها * هذا البيان لايوافق مذهب اثبات التكوين
لان المؤثر فى المقدور التكوين عند مثبتيه لانه يتمسك فى اثباته
بان القدرة ليس اثرها الا صحة المقدور من الفاعل فلابد من صفة بها
تؤثر فى المقدور فيؤول بان التأثير فى المقدور بمعنى جعله ممكن
الوجود من الفاعل (وحاصله صحة التأثير فى المقدور (ولاينفع
التأويل لان قوله عند تعلقها بها يدل على ان التعلق حادث وصحة
التأثير للفاعل ازلية وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة ازلية
(والنزاع فى ان التعلق ازلى او حادث انما هو بين النفاة للتكوين
فان بعضهم جعلوا التعلقات حادثة وقت وجود المقدور
وبعضهم جعلوها قديمة بمعنى انها تعلقت فى الازل بوجود المقدور
فيما لايزال (والملائم لهذا المذهب ان يقال تؤثر فى المقدورات على

وفق تعلقها بهـا * قال وهى صفة ازلية توجب صحة العلم *
لا نفس صحة العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة
اذ لو كانت نفس صحة العلم والقدرة لكان وصفه تعالى بالحيوة
وصفا له بحال المتعلق ويكون معنى كونه حيا انه صحيح العلم والقدرة
(ولما كان لجعلها صحة العلم والقـدرة دون صحة البصر والسمع
والكلام وجه مع ان شيئا منها لا يكون لغير الحى (وهذا بيان بديع
سنح فى هذا المقام (ولم يقل توجب صحة العلم والقدرة لانه يكفى
ماذكره فى تعيين الحيوة (وليس المقصود استيفاء ما يوجبه (والا
لم يصح الاكتفاء بالعلم والقدرة كما عرفت (واورد الشارح فى شرحه
للكشاف فى تفسير آية الكرسى انه لا يصدق تفسير الحيوة بصحة العلم
والقدرة على غير حيوة ذوى العـلم (ولا يصح الجواب عنه بانه
تفسير حيوة الواجب والا فتفسير حيوة غيره باعتدال المزاج النوعى
او ما يتبعه من قوة الحس والحركة او غيرها لانه يصدق على غير
حيوته تعالى من صحة العلم والقدرة من غيره (بل الجواب منع عدم
صحة العلم لغير ذوى العلم من الحيوان فليكن عدم العلم له مع امكانه لمانع
قال * والقوة وهى بمعنى القـدرة * فذكرها للتنبيه على الترادف
واذن الشرع باطلاقه على القوى العزيز فالاولى جمعها مع القوة
(ونحن نقول وبالقوى الاعتصـام ان القوة بمعنى نفى الضعف
فى جميع ما يتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرهما (نعم الكلام
فى انها صفة موجودة منافية للضعف بهـا كمال صفاته او امر
اعتبارى (ويؤيد جعله راجعا الى القدرة حصر الصفات فى الثمانية
قال * والسمع وهى صفة تتعلق بالمسموعات * ليس مقتصرا
فى بيان صفة السمع على هذا القدر بل له تتمة (وهو قوله * فتدرك بها

ادراكا تاما الخ * فانه من تتمة بيان السمع والبصر لا لمجرد البصر
(يشهد به قوله * ووصول هواء * فلا يرد انه يصدق على صفة العلم
لانه يتعلق بالمسموع لكن لا ينكشف المسموع به انكشافا تاما ومبنى
اثبات صفة السمع والبصر على ان البصر والسمع حالة اتم حين
الابصار والسماع منها حين العلم بالمسموع والمبصر من غير سماع
وابصار فعلم انهما صفتان مغايرتان للعلم (وهذا مذهب الجمهور
منا والمعتزلة والكرامية والحكماء الاسلاميون والكعبى وابو الحسن
البصرى يجعلونهما نفس العلم الا ان للعلم تعلقين بالمحسوس احدهما
اتم من الاخر (ولا يخفى ان اسباب اثبات السمع والبصر يوجب
اثبات صفات آخر بازاء باقى المحسوسات ولا مندرجة عن اثباتهما
تحرزا عن التحكم (الا انه لما لم يرد اطلاق الشم واللمس والذوق
عليه تعالى كف عن البحث عنها (وقوله * لا على سبيل التخيل *
يعنى ليس علمه تعالى بالمسموع والمبصر على سبيل التخيل لان بهما
على سبيل التخيل لغيبتهمـا عن الحس ولا يغيب المحسوس عنه
تعالى (وفيه ان ذلك ما دام المحسوس ظاهرا اما بعد عدمه فنسبته
اليه تعالى نسبته قبل الوجود فينبغى ان يكون علمه تعالى به
كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس (واما نفى كونه على
سبيل التوهم فلعله استطراد اذ لا مدخل للتوهم فى المحسوس
بل هو ادراك معنى متعلق بالمحسوس بقى ان المعنى الجزئى المتعلق
بالمحسوس يدركه تعالى باى صفة (ولا يبعد ان يقال جعلوه
مدركا بصفة يدركها ذلك المحسوس لانه متعلق به فالمراد
بصفة تتعلق بالمسموعات مع ما يتعلق بها (وكذا قوله *
المبصرات * فحينئذ يكون ذكر قوله * لا على سبيل التوهم *

فى موقعه (ومما اشكل علـى ارجو من الله ان يفتح على الجواب لولم يكن الصواب انه لايجب ادراك المبصر بالباصرة (و يجوز ادراكه بالسامعة الاانه جرى عادته تعالى باقامته ادراكه عنـد استعمال الباصرة (فعلى هذا لايتوقف انكشاف المبصر عليه تعالى على صفة البصر بل يصح ان ينكشف عليه تعالى بالسمع فلم لايجوزان يكون صفـة التى بها يدرك المحسوس هو البصر او السمع (ولااستـدلال بورود السمع والبصر لانه لايوجب الاقيام السمـع و البصر بالمعنى المصدرى بذاته تعـالى (واما ان ذلك القيام مستند الى صفتـين او الى واحدة فلا (قال * ولايلزم من قدمهما قـدم المحسوسات والمبصرات * لايخفى ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات ازلى و تعلق قدرته تعالى يجوز ان يكون ازليا (واماتعلق السمع والبصر فلبس الابعـد وجود المسموع و المبصر (فايوهمه قوله من ان عدم منافاة قدم العلم لحدوث المعلوم بناء على حدوث تعلقه (لبس بذلك (لانه مبنى على انه يمكن تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده (الاان يقال ارادانه لايلزم من العـلم بالمعلوم الموجود باعتبار انه موجود قدم هذا المعلوم الموجود لان التعلق حادث وبيان ذلك ان لعلمـه تعالى بالموجود الحادث تعلقين تعلق قبل وجوده وهو ازلى و تعلق بعده وهوحادث (قال *وهمـا عبارتان * اى كل منهما عبارة *عن صفة فى الحى توجب تخصيص احد المقدورين فى احد الاوقات بالوقوع *وكانه ارادبذكر الحى الاشارة الى انه لابدلها من الحيوة (لكن لاجهة لتخصيصها بالارادة والمشية لان ماسوى الحيوة كذلك (ولاللتخصيص بالحيوة اذلابد من العلم ايضا (والاشارة

الى انه لابدمن القدرة (وقدحصلت (بقوله *احد المقدورين (وقوله *مع استواء نسبة القدرة الى الكل *زايد على التعريف اشارة الى دليل اثباتها (وهذا القدر لايتم بل لابد من ان يضم اليه استواء نسبـة الحيوة والسمع و البصر والكلام و التكوين ايضا حتى تثبت (مع ان استواء نسبة التكوين غير مسلمـة عند مثبته بل يثبته بان نسبة القدرة الى الجميـع على السواء فلا بد من التكوين (واستواء نسبة العلم ايضا واضح (فلوضم اليه لاستغنى عن (قوله * وكون تعلق العلم تابعا للوقوع *٧ ووجه ماذكره ان العلم بالوقوع تابع للوقوع فعلمه تعالى بالوقوع لايكون مرجحا للوقوع لانه تابع تعينه للوقوع وتعينه للوقوع لمرجح (واورد عليه انه فليكن المرجح العلم بمصلحة فيـه (والكل فى قوله * مع استواء نسبة الكل اليه * عبارة عن كل المقدورات والاوقات (واورد عليه ان نسبة الارادة ايضا الى الكل سواء فلابد لكل من تعلقاتها المخصوصة من مرجح و يتسلسل (واجيب بان تعلق الارادة لا يتوقف على مرجح بحكم بديهة العقل الحاكمة بان الهارب من السبع لايريد احد الطريقين المتساويين من كل وجه لمرجح (وكـذا العطشان لايريد احد القـدحين المستويين من كل وجه لمرجح (قال * وفيما ذكر تنبيـه على الرد على من زعم * ردالحدوث بجعلها من الصفات الازلية (ورد العدمية بعدها من صفات لاهو و لاغيره (والصفات العـدمية لايوصف به (ورد كونها آمرا بانها ذكرت مقابلة لصفة الكلام فلايندرج فيها ماهو تحت صفة الكلام (ولايلزم على من جعلها سلبا انه يلزم ان يكون الحجر قادرا لاتصافه بتلك السلوب لان الحجر

٧ هذا غير واضح لان العلم بوقوع البعض دون بعض حاصل وانما المساوى هو العلم التصورى فاحفظه فانه ثمرة العود والعود احمد

تعريض للخيالى
م

فى افعاله مغلوب لانه لبس فاعلا بالاختيار (ولا انه كيف يكون
هذه السلوب مرجحة وهى بالنسبة الى الكل على السواء لان هذا
القائل اثبت المشية فليكن هى المرجحة (وما ذكره ان ارادة
الله تعالى فعله انه لبس بمكره ولاساه ولامغلوب ذهب اليه
النجار ولم يفصل بين ارادة فعله وفعل غيره و ماذكره ان ارادته
فعل غيره انه آمر مذهب الكعبي وعنده ارادة فعله العلم بالمصلحة
كذا فى المواقف (ففى ما ذكره خلط مذهب بمذهب (وتحريرما
ذكره فى بيان كونها آمرا انه لوتعلق ارادته بفعل المكلف لكان
الفعل عنه واقعا من غير قدرته على الترك فيكون امره امرا بما
لايدخل تحت قدرته (وهذا الاستدلال مبنى على ان هذا الزاعم
لايجوز تخلف المراد عن ارادته تعالى ولوكان مجوزا لم يصح منه
هذا الاستدلال (فمن قال الملازمة فى قوله ولوشاء لوقع غيرمسلمة
عندهم لكن الكلام على التحقيق لامحصل لكلامه (قال
* وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله فى المخلوق * وكذا
العدول عن لفظ الرزق الى الترزيق (مع داعى مناسبته للتخليق
(قال * هوصفة ازلية عبرعنها بالنظم المسمى بالقرأن المركب
من الحروف * وصف القرأن بالمركب من الحروف تصريحا
بما اريد من القرأن من اللفظ لانه مشترك (والتعبير عن الصفة
الازلية لبس مخصوصا بالقرأن بل يشمل سائر الكتب والاحاديث
القدسية (الا انه لما كان بحث الكلام اخص بالقرأن خص
الكلام به (وظاهر بيانهم ان الصفة الازلية هى المعانى القرأنية
المعبرعنها بالالفاظ القرأنية (وظاهر ان ذات فرعون وهامان
وامثالهما لبست قائمة بذاته تعالى بل القائم به العلم بهذه المعانى

رد على الخيالي م

اوقدرة التعبير عنها واظهارها (فهو اماراجع الى صفة العلم كما
قيل او الى صفة القدرة كما يمكن ان يقال (فالظاهر ان صفة
الكلام لاتنكشف بهذا البيان (بل ينبغى ان يحال علمه الى الله
تعالى و يعترف بان له كلاما قائما بذاته لايعرف كيف قام بذاته
(قال * وذلك ان كل من يأمر وينهى ويخبر * كانه ذكر الثلثة
على سبيل التمثيل (والا فالقرأن لاينحصر فيها اذمنه النداء
والاستفهام حتى قيل كلامه تعالى اقسام خمسة بل منه التعجب
والتمنى والترجى (والقول بان التمنى والترجى يستحيلان منه تعالى
(مع انه يوجب نفى الاستفهام ايضا مندفع بان القرأن نزل على
لسان العباد (قال * ثم يدل عليه بالعبارة اوالكتابة او الاشارة *
لادلالة على المعنى الذى يجده المخبر او لا آمر اوالناهى بالكتابة
بل بعبارة افادها الكتابة (قال * وهو غير العلم * اى المعنى
الذى يجده المخبر غيرالعلم والذى يجده الآمر غير الارادة (ولذا
اكتفى فى اثبات الاول بذكر الخبر وفى ثبات الثانى بذكر الآمر
(فلا يرد ان مغايرة الاخبار للعلم لايفيد مغايرة الكلام مطلقا
للعلم (وان مغايرة الامر للارادة لايكفى فى مغايرة مطلق الكلام
لها (ولم يذكر ما يدل على المغايرة فى النهى وهو ان المعنى
الموجود فى النهى غير الكراهية لانه قد ينهى عما لايكرهه
كمن ينهى عبده عن شئ ولايريد انتهاؤه قصدا الى اظهار
عصيانه اعتمادا على المعرفة بالمقايسة (لا يقال جرى
على ان النهى هو طلب الكف فالنهى ايضا كالامر فى ان فيه
ارادة فعل (لانا نقول على هذا يدخل النهى فى الامر (فلاحاجة
الى ذكر قوله * وينهى * وفيه مافيه تأمل تعرف (وما يقال

كيف يكون قائما
نسخه

قائله المحشى صلاح الدين
م

ان ما ذكر لايدل الا على مغايرة الكلام للعلم اليقيني لا للعلم المطلق
اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل فى ذهنه صورة ما اخبر به
بالضرورة (على انه لايتم فى شانه تعالى (وقياس الغائب على الشاهد
لايفيد (ليس بشئ لان من ينكر الكلام النفسى يجعل الامر القائم
بالنفس فى صورة الاخبار اعتقاد مضمون الخبر و ينكر ان يكون
هناك امر وراء ه حتى يسمى كلاما نفسيا ولايجعله اصورة الخالى
عن الاعتقاد (واذا ثبت امر اخر وراء العلم فى الخبر و وراء الارادة
فى الامر (فلم يبق وجه لانكار الكلام الذى ثبت فى شانه تعالى
بالتواتر عن الانبياء (فلا محصل لقوله * وقياس الغائب على الشاهد
لايفيد * اذ ليس اثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر (والمقصود
من بيان مغايرة الكلام النفسى للعلم والارادة ان لايبقى لنفى ما ثبت
بالتواتر سبيل ولايبقى لدعوى الاضطرار الى التأويل مجال (نعم
ما اورد على ما استدل على مغايرة الامر للارادة من انه لا امر هنا
بل صيغة الامر فقط من غير تحقق حقيقته قوى (ويجرى مثله
فى الاخبار عما لا يعلمه من انه ليس هنا الا مجرد لفظ الخبر من غير
حقيقته (على انه يرد انه لولا ان الامر يستدعى الارادة كيف يعذر
فى ضرب العبد من يأمره بما لايريد لئلا يمتثل فيعذر لانه لولا انه
يفهم من مخالفة آمره انه خالف ما هو يريده لايعذر فى ضربه
اذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق ارادته (قال * انى زورت
فى نفسى مقالة * اى قومت وحسنت كذا فى القاموس
(وفى الاستدلال به و بقوله صاحبك نظر لجواز ان يكون عبارة
عن الالفاظ المخيلة المرتبة فى النفس (قال * والدليل على ثبوت
صفة الكلام اجماع الامة * فيه بحث اما اولا فلان المعتزلة

لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف ينعقد الاجماع مع مخالفتهم
(ويمكن دفعه بان ليس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام
بل اجماع الامة على انه تعالى متكلم (فقوله * انه متكلم * معمول
للاجماع وتواتر النقل على سبيل التنازع (يشهد به ما سيأتى
فى تحقيق الخلاف بيننا و بين المعتزلة من قولنا ودليلنا ما مر انه
ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه
متصف بالكلام (على ان المراد ثبوت الاجماع قبل ظهور مخالفتهم
(واما ثانيا فلان ثبوت الاجماع بالشرع والشرع يتوقف على
ثبوت الكلام (قال الشارح فى التلويح ثبوت الشرع يتوقف
على الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه (وقد سبق
فى الشرح ايضا فى شرح قول المصنف الحى القادر السميع العليم
الخ ايضا ان الشرع يتوقف على كلامه (ويمكن دفعه بان
الاجماع يتوقف على صدق النبى عليه السلام لان مبناه قوله
(لا تجتمع امتى على الضلالة) وصدقه لايتوقف على الكلام بل
على المعجزة سواء كان كلاما او غيره (قال * وتواتر النقل عن الانبياء *
والنبى واجب الصدق سيما وقد بلغ خبرهم حد التواتر (لايقال
لم يثبت الا انه متكلم اما ان الكلام صفة موجودة فلا (لانا نقول
الخصم لاينكر وجود الكلام (واذا لايرضى بقيامه به تعالى لحدوثه
مع انه لا مانع من قيام الصفات لاعتبارية الغير الازلية به تعالى
قال * فثبت ان الله تعالى صفات ثمانية * بظاهره متفرع على قوله
* والدليل على ثبوت صفة الكلام * فالتفريع بملاحظة دلالة باقى
الصفات (ولك ان تجعله فرعا لجميع ما سبق (قال * ولما كان فى الثلثة
الاخيرة زيادة نزاع وخفاء الخ * يستفاد منه ان الداعى الى تفصيل

الكلام فى مسئلة الكلام زيادة النزاع والخفاء (وهو بعيد
اذ المقصود من التفصيل اثبات الكلام النفسى ونفى كونه مخلوقا
الاترى انه بين الشارع كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع (وايضا
المتبادر من اثبات صفة الكلام اطلاق المتكلم او الكالم عليه تعالى
فنبه فيه ان الاسم هو المتكلم (وتكرار الاشارة الى التكوين
والارادة لتقرير ان القائل بالتكوين يثبت الارادة ايضا لان الظاهر
ان كلا منهما يغنى عن الاخر (ولا يخفى لطف قوله * وفصل الكلام
بعض التفصيل (قال * ضرورة امتناع اثبات المشتق من غير قيام
مأخذ الاشتقاق * وهو التكلم المستلزم لقيام الكلام (والمعتزلة
يسلمون وجوب قيام التكلم به وينكرون استلزامه قيام الكلام فانهم
يجعلون التكلم بمعنى ايجاد الكلام فى محالها (اورد عليهم بانه
يخالف اللغة ولا ضرورة تدعوا اليها (ولهم ان الكلام صوت
مكيف بالاعتماد على المخارج (والصوت كيفية تعرض الهواء حين
تموجه من قرع او قلع عنيف فليس التكلم الا احداث الكلام
فى الهواء فلا يكون الكلام قائما بالتكلم ويكون قيامه بالمتكلم وهما
من العوام لعدم اطلاعهم على حقيقة الامر * قال ضرورة امتناع
قيام الحوادث * الاولى لامتناع قيام الحوادث لان الامتناع ليس
ضروريا (الا ان يراد كونه من ضروريات الدين (قال * ضرورة
انها اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء بعض *
فالمقتضى حادث لانقضائه (والمسبوق به كذلك لانه مسبوق به
والرد على الحنابلة ظاهر (واما المشهور من الكرامية انه حادث قائم
بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحادث به تعالى (وغاية التوجيه
ان يقال * القائلين * تقييد للكرامية (ولعل الشارح اطلع

يمكن ان يقال اراد ببعض
التفصيل وصف الكلام بانه
صفة له ازلية مع انه سبق
ولا خفاء فى انه لزيادة النزاع
منه

وان الارادة
نسخه

المورد الخيالى
م

على فرقة من الكرامية موافقة للحنابلة (واعلم ان ترتيب القيود
فى كلام المصنف على وجه يغنى المتقدم عن المتأخر فان كون الشئ
صفة له تعالى يغنى عن الوصف بالازلية لان وصفه لا يكون الا
كذلك والازلية تغنى عن الوصف بانه ليس من جنس الحروف
والاصوات (فالاولى ان يقال متكلم بكلام ليس من جنس الحروف
والاصوات ازلى هو صفة له (وبالجملة فى قوله * صفة له * رد
على المعتزلة (وفى قوله * ازلية * رد على الكرامية (وفى قوله
ليس من جنس الحروف والاصوات * رد على الحنابلة (قال * الذى
هو ترك التكلم * فتعريف الكلام بالسكوت يستلزم الدور (قال
* هى عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة الخ * الآفة
لا تنحصر فى عدم مطاوعة الالات بل قد تكون بعدم الالة اما
بحسب الفطرة او لعارض (وضعف الالة لعدم البلوغ ايضا
فطرى (فلا يحسن مقابلته بعدم المطاوعة بحسب الفطرة
والكلام مطلقا صفة منافية للسكوت (والكلام بالآلة
لا كلامه تعالى صفة منافية لعدم مطاوعة الالة لتنزهه عن الالة
وذلك بين (قال * فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظى *
يعنى ان هذا الحكم انما يتحقق بناء على الكلام اللفظى (فكلمة على
بنائية وليست صلة الصدق (وهذا منع للمدعى بمعنى طلب الدليل
عليه (وهو موجه قبل الاستدلال (او كلمة على صلة الصدق
(وقوله * وهذا اشارة * الى قوله * صفة منافية للسكوت
والآفة * ولو قال وهذه لكان اظهر (وبالجملة المقصود ان
هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه من الكلام النفسى (وقوله
* اذ السكوت والخرس انما ينافى اللفظ * الاولى فيه انما ينافيهما

اذ الآفة قد تكون
نسخه

الانند فتأمل (قال * والله تعالى متكلم بها آمر وناه مخبر * ذكر
الثلثة ليس لانحصار الكلام فى الامر والنهى والخبر بل على
سبيل التمثيل لانه يكفى للتنبيه على ان تكثر الاسماء له تعالى ليس
باعتبار تكثر الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى خمسة هى
الثلثة المذكورة والاستفهام والنداء (وكون الاستفهام كلامه
تعالى على لسان العباد والا فهو منزه عن الاستعلام (وحينئذ
عن الاستفهام نسخه
يزيد على الخمسة لوجود التعجب والتمنى والترجى ايضا (واشار
الشارح بقوله * يعنى انها صفة واحدة الخ * الى دفع الاستغناء
عن قوله والله متكلم بها بما سبق من السابق لاثبات الصفات
(وهذا لاثبات الوحدة (ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء
والاضافات (ويمكن توجيه آخر هو انه اشارة الى انه متكلم بصفة
الكلام لا بذاته ولا بآلة وجارحة (قال * لما ان ذلك اليق بكمال
التوحيد * لان كمال التوحيد ان لا يكون لماسواه مدخل فى تحقق
شئ (فالقول بوجود الصفة لايليق الا على قدر الضرورة
(والاولى ان يقول ولادليل لان رعاية الاليق بكمال التوحيد
انما توجب نفى تكثر لادليل عليه فلا تستقل بنفى الكثرة بدون
انتفاء الدليل (نعم انتفاء الدليل يستقل بنفيها لانها خلاف
الاصل لايصار اليها الا لدليل (ولا يخفى ان انتفاء الدليل على
تكثر كل منها فى نفسها لايوجب وحدة كل منها فى نفسها (فالواجب
ان يقال ولادليل على تكثر شئ منها (ولا يذهب عليك ان تعدد
صفة الكلام كما يتوهم من الاقسام المذكورة يتوهم من تعدد
كتبه تعالى (والدفع واحد وهو ان تعدد الكتب بتعدد تعلقات
صفة الكلام (قال * فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل

وجوده

وجوده بدونها * اعلم ان ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة
فى نفسه متكثرة باعتبار التعلقات ذكره ابن سعيد من الاشاعرة
حيث قال الكلام فى الازل ليس متصفا بشئ من الاقسام الخمسة
انما يصير احدها فيما لا يزال (واورد عليه انها انواعه فلا يوجد
بدونها (واجيب بمنع ذلك فى الانواع الاعتبارية كما فى الكلام
فان الانواع الخمسة تحصل باعتبار التعلق (وبهذا ظهر
ان ما قيل ان ما سبق بعينه تحقيق الجواب فلا وجه لايراد
السؤال والجواب خال عن التحصيل (لان السابق ان التعدد
طار بطريان التعلق والسؤال انه لا يمكن تحقيق الكلام بدون
هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو الكلام عنها فى الازل (وههنا
ابحاث (الاول ان هذا السؤال لا يخص الكلام بل يجرى فى القدرة
والعلم وغير ذلك (والثانى ان ما ذكر من الاقسام غير حاصر للكلام
فلا يمتنع وجودها بدونها اذ لا يلزم من وجوده بدونها وجود الخاص
بدون العام (والثالث ان توجه السؤال لا يخص بتقدير كون التعلق
غير ازلى بل يتجه مع كون التعلقات ازلية بان يقال كيف يكون صفة
الكلام فى نفسها غير امر ولا نهى ولا خبر ولا يمكن وجود العام بدون
الخاص (والجواب عن الاول ان منشأ هذا السؤال اشتباه
الكلام اللفظى بالنفسى فان الكلام اللفظى لا يخرج عن هذه
الاقسام والا لجعل الاقسام انواعا لصفة شخصية كما لا يقدم
عليه احد بل لا يجعل المأخوذات بالاعتبارات اقساما للشخص
فلا يجرى فى سائر الصفات (وعن الثانى بان الاقسام مذكورة
على سبيل التمثيل وملخص السؤال انه لا يمكن وجود الكلام
بدون اعتبار من الاعتبارات التى ينقسم باعتبارها فكيف

يعتبر فى الازل خاليا عنها (وعن الثالث انه اورد السؤال كما وقع
فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لايزال
(ولو جعل التعلق ازليا يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه
(قال * وذهب بعضهم الى انه فى الازل خبر * فيكون واحدا
فى الازل غير خارج من الاقسام وفيه ان الاخبار متعددة فلا
يثبت وحدته بكونه خبر امالم ينف التعدد عن الخبر وذلك بان
يقال انما تعدد الاخبار بتعدد التعلقات فلا مخلص الا بالتمسك
بالتعلق (وقوله * لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق
الثواب على الفعل والعقاب على الترك * لايشمل امر للندب
لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب على الترك وكذا فى النهى
التنزيهى لا اخبار عن العقاب على الفعل (ولو كان فى الاستفهام
طلب الاعلام وفى النداء طلب الاجابة كان فيهما ايضا اخبار
باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة والعقاب على تركهما
(وفى كون النداء لطلب الاجابة مخالفة ما اشتهر انه لطلب الاقبال
(ولايخفى ان ماذكر لوتم لجعل الامور الخمسة خبرا فى الازل
وفيما لايزال ولايخص بكونه خبرا فى الازل (واختلاف هذه المعانى
ضرورى ودليل الاتحاد مصادم للضرورة (على ان اختلاف
الاقسام الاربعة للخبر باحتماله الصدق والكذب دون الاقسام
الاربعة يستحيل على الاختلاف (ومن البين ان استلزام البعض
للبعض لايوجب الاتحاد (ولو استلزم ليس كون الخبر طلبا
اولى من كون الطلب خبرا اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر
بالعلم بمضمونه والنهى عن العلم بخلافه (وربما يقال كل طلب
فى الكلام اللفظى حصل بتصرف فى الكلام الخبرى فقولنا

اضرب حصل من تضرب بتصرفات عملت فى محلها وهكذا
(وهذا يرجح جعل الطلب راجعا الى الخبر (قال * فان قبل
الامر والنهى بلا مأمور ومنهى سفه * هذا شبهة لمعتزلة على
قدم الكلام ٧ (والاخبار ايضا سفه عند عدم مخاطب (والجواب
التحقيق عن هذه الشبهة ان السفه انما يلزم فى الكلام اللفظى
دون النفسى (والكذب المحض ما لا يقبل التأويل (ووجه
كون الاخبار بطريق الماضى كذبا محضا انه لازمان قبل
زمان التكلم فحينئذ يكون الاخبار بطريق الاستقبال ايضا كذبا
محضا اذ لازمان بعد زمان التكلم ايضا اذ لاانقضاء للتكلم (فقصر
النظر على الماضى لقصور معرفة القاضى (وكما يمكن الجواب بان الامر
فى الازل لايجاب تحصيل المأمور به فى وقت وجود المأمور به الخ
(يمكن الجواب بان الايجاب حين تعلق الامر فليكن الامر قديما
والتعلق حادثا عند وجود المأمور به واهليته (والرجل يحتاج
الى تقدير الابن (والله تعالى يعلم الامور فى الازل ولايحتاج فى امره
الى تقديره فهو اولى بالامر قبل الوجود لايقال امر الرجل قبل وجود
الابن لعدم وثوقه بادراك الابن فليس فى امره قبل الوجود
سفه والله تعالى يدرك المأمور فلا وجه لامره قبل الوجود (لانا
نقول لايمكن امره تعالى الا فى الازل لامتناع قيام الحادث بذاته
الاقدس (والمراد بالاتصاف بالازمنة الاتصاف بالوقوع فيها
وهو ظاهر (قال * ولما صرح بازلية الكلام النفسى القديم حاول
التنبيه * يعنى بعد اثبات ازلية الكلام حكم بازلية القرأن تنبيها
على اطلاق القران على الكلام النفسى اذ لولا اطلاقه على الكلام
النفسى لم يصح نفى الحدوث عنه (وبهذا اندفع ما يتبادر من هذا

٧ ومن فوائد ما ذكره المصنف
دفعها فلايليق قصره على
فائدة دفع تعدد الكلام
نسخه

امر الرجل قبل وجود الابن
ليس امرا بل عزيمة على الامر
قارصى زاده الجمال

ان جمع القرأن مع كلام الله للتنبيه عـلى الترادف (ويستفاد
(من قوله* وعقب القرأن بكلام الله الخ *انه جمعهما لان نفى
الحدوث عن القرأن ينبغى ان يكون بالتعبير عنه بالكلام لا بالقرأن
ولايخفى ان ماذكره تكلف اذ يكفى فى التنبيه على القرأن ان يقول
ويطلق القرأن عـلى الكلام النفسى (ولا وجه لاثبات عدم
الحدوث بهـذا الغرض (ونحن نقول بعد اثبات صفة الكلام
الازلية اثبت ان القرأن غير مخلوق الا انه عقبـه بكلام الله لما
ذكره الشـارح او قصدا على جرى الكلام على وفق الحديث
(اونقول نبه على طريق نفى الحدوث عن القرأن (اواشار الى
دفع ما يكاد يتمسك به الحنابلة لقـدم الكلام من اجماع الاشاعرة
على ان القرأن غير مخلوق (ووجه الدفع ان القرأن بمعنى الكلام
النفسى (ولايخفى ان قوله* والقرأن كلام الله تعالى غير مخلوق*
اقتباس (قيل وجه تبادر الكلام اللفظى من القرأن شيوعه فيه على
عكس كلام الله (قلت وايضـا القرأن يشعر بالقراءة المتعلقة
باللفظ دون المعنى (قال* فهو كافر بالله العظيم* قـوله بالله
العظيم (يحتمـل القسم وفى خلاصة الطيبى نقلا عن الصغانى
أن هذا الحديث موضوع (والمراد بالفريقين الاشاعرة والمعتزلة
لا القائلون بالحدوث والقائلون بالقدم لانه ليس فيه بتنصيص بمحل
الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة (وترجمة المسئلة بمسئلة خلق القرأن
ان يناسب كلام المعتزلة (والمناسب بكلام الاشـاعرة مسئلة عدم
خلق القرأن (والدليل لم يسبق مرتبا مجموعا بل سبق فى موضع انه
ثبت بالاجماع وتواتر النقل انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف
بالكلام (وفى موضع آخر انه يمتنع قيام الحوادث بذاته (ولهذا

لم يكتف

على اطلاق القرأن نسخه

لم يكتف بقوله ما مر (قال* من التأليف * يعنى من الحروف فانه
مطلق التركيب الجامع للتوالى فى النطق كيف ما اتفق والتنظيم
بين الجمل والكلمات لانه ترتيب الكلمات والجمل متناسبة الدلالات
متناسقة المعانى (وهذا انما يكون بالنسبة الى الكلمات والجمـل
وكون التأليف والتنظيم من سمـات الحدوث بناء على انها
تستدعى التوقف على الاجزاء فيكون محتاجا حادثا (ولانزال
والتنزيل يوجب الانتقال من مكان عال الى سافل والمكانى حادث
(وكونه عربيا يوجب كونه من موضوعات العرب ومصنوعاتها
(وكونه فصيحـا يوجب ان يكون كثير الاستعمال والاستعمال
حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث (وكونه مسموعا حادث
فيوجب حدوث محله (وكونه معجزا حادث لانه يحدث بالقياس
الى المتحدى ومحل الحادث حادث (وقوله* الى غير ذلك *اشارة
الى ما سبق من انه ليس مجتمـع الاجزاء بل جزء منه منقض وجزء
مسبوق بالمنقضى (ولايخفى ان بعض ما ذكر انما تكون من سمـات
الحدوث لو كانت صفـات موجودة محدثة ولم تكن اضافات
واعتبارات فتأمل (قال* ايجاد الحروف والاصوات فى محالها*
من النبى وجبرئل (وقوله* وان لم يقرء *بمعنى وان لم يقرء الله
(ولا وجه لفرض القرأة التى يتضمنه كلمة الوصل (والاظهر ان
الضمير راجع الى المحال واللوح المحفوظ يعنى ان الله تعالى متكلم
بمعنى خالق الكلام فى محال وان لم يقرأ تلك المحال متكلمة به حتى
يقوى علاقة اطلاق المتكلم عليه تعالى لانه لو كان كذلك
يكون سببا للتكلم (وكون المتحرك من قام به الحركة لغة لا يوجب
كون المتكلم كذلك للقطع بان المتكلم يستعمل فيمن يحصل الصوت

المتكيف فى الهواء (واطلاق المتكلم عند التحقيق بمعنى محصل
الكلام فى محله ومنشأ هذا الاطلاق يوهم قيام الكلام بالمتكلم
(ولايلزم من اطلاق المتكلم الشايع فى هذا المعنى صحة اطلاق
الابيض والمتحرك الى غير ذلك لانه ليس حال ماعدا المتكلم من
نظائره مثله (وتقييد الاعراض بالمخلوق على اصل المعتزلة من
كون العباد خالقا لافعالهم والافكل عرض مخلوق له تعالى
عند الاشاعرة (والاولى ان يقول يصح وصف البارى تعالى
بالمشتق من الاعراض المخلوقة له تعالى اذلا يلزم من اطلاق
الابيض بهذا المعنى اتصافه تعالى بالبياض بل بايجاده (قال
* ومن اقوى شبه المعتزلة الخ * كانه اشار بوصف الشبهة بكونها
اقوى الى وجه تخصيصها بالدفع (وذلك الوجه انما يتم بترك
كلمة من (فالاولى واقوى شبه المعتزلة (وفى قوله * انكم متفقون
على ان القرأن اسم لما نقل الينا * نظر لان اباحنيفة واتباعه
مناعلى ان القرأن اسم لمانقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا سوى
بسم الله الرحمن الرحيم فى اوائل السور لكن النظر لايضر
فتأمل (ويمكن ان يقرر الشبهة بوجه آخر وهو انكم متفقون على
ان القرأن منقول الينا بين دفتى المصاحف تواترا وهذا يستلزم
امورا تمتنع على الصفة القائمة بذاته تعالى بديهة اولكونها من سمات
الحدوث فلايصح جعل القرأن الكلام النفسى حتى يصح الحكم
عليه بانه غير مخلوق (والاشارة الى الجواب (بقوله * وهو الخ *
اما بمنع الاستلزام أن جعل كونه مكتوبا فى المصاحف
حقيقة واما بمنع بطلان التالى ان جعل مجازا (فان قلت مدار
الجواب على ان كونه مكتوبا فى المصاحف مجاز (ولا اشارة

اليه فكيف يكون اشارة الى الجواب بل هو بالقاء الشبهة اشبه
(قلت يشير الى التجوز وصفه بكونه غير حال فيها فافهم
(ثم قوله * وهو مكتوب فى مصاحفنا * اما جملة معطوفة
على (قوله * والقرأن كلام الله غير مخلوق * واما جملة حالية
من المستكن فى غير مخلوق (وقوله * محفوظ فى قلوبنا اى
بالفاظ مخيلة * الاولى اى بصور ذهنية ليلايم التحقيق الذى
سيذكره من الوجودات الاربعة اذليس وجود الشئ فى الذهن
باللفظ المخيل (ونفى الحلول نفى الحلول بالحقيقة فلا فرق
بين الحلول والكتابة والسماع والقراءة فى النفى والاثبات فان
الكل منفى حقيقة تثبت مجازا (فما يوهمه البيان من الفرق
لاوثوق عليه (قال * وتحقيقه ان للشئ وجودا فى الاعيان *
يريد بالشئ الموجود فى الخارج لانكار الوجود الذهنى (فلذا
صح اثبات وجودات اربعة للشئ على الوجه الكلى (ولاينافيه
قوله * ووجودا فى الاذهان * لانه وجود مجازى كالخوية
عند من ينكر الوجود الذهنى (ووجود حقيقى كالوجود فى الاعيان
عند الحكيم وشرذمة من المتكلمين (اعلم ان قوله للشئ وجود
فى الاعيان ليس كقوله وجود فى الاذهان (فان وجودا فى اعيان
معناه انه واحد من الاعيان سمى الموجود الخارجى عينا لانه
خير الموجودات كما يقال لاشراف الناس اعيانها (والوجود
فى الاذهان معناه حضوره فى ذهن من الاذهان (ومعنى الوجود
فى العبارة ان العبارة ميزتها عن الاغيار ببيانها كما ان الوجود
يميزه عن الاغيار (وكذلك الوجود فى الخط بمعنى تخصيص
الخط اياها بالبيان (قال * حيث يوصف القرأن بما هو من

لوازم القديم * هذا زائد على جواب شبهة المعتزلة متفرع
عليه (يعنى اذا عرفت ان وصف الكلام النفسى بهذه الامور
مجازى فكلما يوصف القرأن حقيقة بما هو من لوازم القديم
(فالمراد الحقيقة الموجودة فى الخارج وحيث يوصف كذلك
بما هو من لوازم المحدثات يراد بها الالفاظ المذكورة (وبهذا
التحقيق عرف جواب آخر عن الشبهة المذكورة وهو ان المتفق
بيننا ان القرأن بمعنى اللفظ اسم لما نقل الينا بين دفتى المصاحف
تواترا (وبهذا اندفع ما ورد انه اشتبه جواب المصنف عند
الشارح بجواب آخر فانه يجاب عن الشبهة تارة بان الوصف
بهذه الامور مجاز وهذا جواب المصنف وتارة بان الموصوف
بها القرأن بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره الشارح ٧ (على انه اذا وصف
القرأن بمعنى الكلام النفسى بهذه الامور مجازا كان الموصوف
بها عند التحقيق الكلام اللفظى لان مآل الوصف المجازى
حقيقته (فلا يبعد ان يذكر فى تحقيق جواب المصنف ان
ما ذكره وصف للكلام اللفظى بناء على ان مآل وصف
شئ بشئ مجازا وصف شئ آخر به حقيقة (وينقدح من
هذا انه يمكن جعل الجوابين المذكورين عن الشبهة واحدا
فتأمل (قال * ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ * كانه
جواب لان يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظى
فاثبات الكلام النفسى مخالفة لارباب الاصول الذين هم
عمدة اهل الاسلام (وتوجيهه ان عدم بحثهم عنه لانه ليس الدليل
وبحثهم عن الدليل (لا لانهم لا يثبتونه وينكرونه (ولا يخفى ان
التعريف بما ذكر نوع الجعل اسما للنظم (فالاولى تقديم الجعل

الالفاظ المنطوقة
نسخه

٧ ولا يبعد ان يقال المراد
تحقيق الجواب لا تحقيق
الجواب المذكور فالقصد
الى جواب آخر ووصفه بانه
التحقيق دون ما ذكره
المصنف نسخه

على

على التعريف (وان تعريفهم لاحد معنى القرأن لا لجعلهم
القرأن اسما له لان الظاهر انه لا اصطلاح منهم اذ لا احتياج
للاصطلاح فيما له الوضع الشرعى (قال * اى من حيث
الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى * اول عبارة الاصوليين لئلا يلزم
فى تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرأن مجموع
اللفظ والمعنى كان المنقول الينا حقيقة فى اللفظ مجازا فى المعنى
(لكن لا يساعد هذا التأويل ما فى كتبهم ان القرأن اسم للنظم
والمعنى جميعا فى قول عامة العلماء (وهو الصحيح من مذهب
ابى حنيفة الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما فى حق جواز الصلوة
ولهذا جوز القرائة بالفارسية هذا فانه يدل على ان كلا من النظم
والمعنى ركن لازم (وفى قوله * لا لمجرد المعنى * مسامحة والمراد
لا لمجموع يدخل فيه مجرد المعنى (ولك ان تجعله عطفا على قوله
* للنظم والمعنى جميعا * فلا مسامحة (وقوله * واما الكلام
القديم الخ * عديل لجعل القرائة والحفظ والمساس من سمات
الحدوث (كانه قال اما هذه الثلثة فمن سمات الحدوث واما
السماع فمختلف فيه (فالاولى تقديمه على قوله * ولما كان دليل
الاحكام الشرعية * لانه فصل بالاجنبى (لا ان يحمل قوله
ولما كان على مثال آخر يوصف الكلام بسمات الحدوث ووجوب
حمله على اللفظى لا على ما قدمنا (قال * فمعنى قوله حتى يسمع
كلام الله يسمع ما يدل عليه * يشعر هذا بان الشيخ الاشعرى
لا يحتاج الى تأويل قوله تعالى (وفيه بحث لانه مع جواز سماع
كلام الله لا يسمعه المشرك (وليس الامر بالجاء المشرك الى
ان يسمع نفس كلام الله (نعم لا يحتاج فيما يدل على سماع مثل

موسى كلام الله تعالى الى التأويل (قال * ولكن لما كان بلا واسطة
الكتاب والملك اختص باسم الكليم * اى كليم الله فان كليمك
الذى يكلمك على ما فى الصحاح وعلى مذهب الاشعرى اطلاق
الكليم على ظاهره (وانما الحاجة الى هذا الوجه والى ما قيل
من انه خص باسم الكليم لسمع صوتا دالا على كلام الله من جميع
الجهات على خلاف المعتاد فكانه سمعه من الله الذى سخر كل
جهة وتنزه عنها على مذهب الاستاذ ومن وافقه من الشيخ
ابى منصور ومن تابعه (قال * فان قيل لوكان كلام الله حقيقة
فى المعنى القديم مجازا فى النظم المؤلف الخ * يعنى ما يدل عليه
ما ذكر فى توجيه (حتى يسمع كلام الله) على مذهب الاستاد
من ان كلام الله محمول على التجوز واطلاق كلام الله على الصوت
الدال عليه مجاز لوكان حقا لصح نفيه عنه لان علامة المجاز
صحة نفى المعنى الحقيقى للفظ عن المعنى المجازى فيقال الاسد
مجاز فى الرجل الشجاع لانه يصح ان يقال الرجل الشجاع
ليس باسد (وما ذكره فى معرض الجواب تسليم للشبهة من ان
هذا التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق اشتراك كلام
الله تعالى بين اللفظ والمعنى (ولا يخفى انه على تقدير الاشتراك
ايضا يتجه انه ينبغى ان يصح ان يقال ليس النظم المنزل المعجز
المفصل الى السور كلام الله لانه يصح نفى احد معنى اللفظ
المشترك عن الاخر اذا باينا (الا ان يقال يصح نفى المعنى الحقيقى
عن المجازى بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على
المراد بالمنفى بخلاف المشترك فانه لا يصح نفيه من غير ان
ينصب قرينة على ان المراد بالمنفى معنى وبالمنفى عنه معنى آخر

قال

(قال * وما وقع فى عبارة بعض المشايخ من انه مجاز الخ * اورد عليه
ان هذا يقتضى ان يكون منقولا فى اللفظ مهجورا فى المعنى لا مشتركا
(واجيب بانه لا يكفى فى النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين
بل لابد من كون المعنى الاول مهجورا (وفيه انه لابد فى الاشتراك
من عدم ترتب الوضعين (والوضع بعلاقة يقتضيه (فالجواب
انه لم يرد ان الوضع للفظ للعلاقة كما يشعر به العبارة (بل ان
الاعتداد باللفظى ووضع اللفظ له وتسميته لدلالته على الكلام
النفسى (قال * وذهب بعض المحققين * فى شرح المواقف
(اعلم ان للمصنف مقالة مفردة فى تحقيق كلام الله تعالى على
وفق ما اشار اليه فى الخطبة ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق
تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ
الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب ان
المراد منه مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات
فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا
بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليس كلامه حقيقة
(وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم
اكفار من انكر كلامية ما بين دفتى المصاحف مع انه علم من
الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة
والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقرو والمحفوظ كلام
الله تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الاحكام
الدينية (فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى
فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما
بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقرو بالالسن

لبست كلامه نسخه

محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة (وما يقال ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث (والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيقته تم كلامه (وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولاشبهة فى انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة هذا (وفيه ابحاث (منها ما قيل ان كلام الله ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ايضا ان لايكون المقرو والمحفوظ كلامه تعالى بل مثله وان كان اسما للنوع القائم يلزم ان يكون كلام الله فى الشخص القائم به مجازا و يصح ان يوصف بالحدوث لحدوثه فى ضمن اكثر الافراد وانه اذا لم يكن اللفظ مرتبة الاجزاء فى نفسه كيف يفرق بين ملح ولمح فى نفسه (ومنها مايمكن ان يقال انه على هذا التحقيق ايضا يلزم ان لايكون التحدى مع كلام الله تعالى لان مدار البلاغة على امور تقتضى ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير (ويمكن دفع الجميع بان اختيار هذا التحقيق لانه اقرب الى الاحكام الظاهرية (لا انه لايتجه عليه شئ (ولاشبهة فى كونه اقرب مع هذه الامور المتوجهة (ولايخفى انه بعد تمامه يمكن توجيه قدم الكلام اللفظى على مذهب الحنابلة واخراج قولهم عن حضيض الوهن الى ذروة المتانة (قال * ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه * لاتحصل لتركيب

اللفظ من الاشكال بل المركب من الاشكال الخط (وليس قيام صور الحروف بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من نقوش مرتبة قياما للكلام بنفس الحافظ (قال * والاختراع ونحو ذلك * من الابداع والصنع بل التزويق والتصوير والاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص (والاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكيم فانهما بلا مدة فهما غير مسبوقين بالعدم (وللابداع مزيد خصوص فانه يشترط فيه انتفاء المادة ايضا فهو يخص المجردات (ولما لم يعترف المتكلم بممكن غير مادى وغير زمانى صارا عنده مساويين للاحداث (والتفسير باخراج المعدوم من العدم الى الوجود مبنى على ارادة مبدأ الاخراج لا المفهوم الاضافى الاعتبارى (قال * لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له * ليس قوله مكون له خبرا بعد خبر لعدم الفائدة فهو تأكيد باللفظ المرادف لكنه لم يثبت فى اللغة فى غير الضمائر (وفى بعض النسخ (فمكون وهو استدلال من احد المترادفين على الاخر (وفساده غير خفى على زكى (واتفاق العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم لدلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وورود خالق كل شئ (واما انه خالق لواحد او لغير افعال العباد فلايطابق النقل فيه العقل بل العقل فيه متفرد فلاوثوق عليه (بل ليس فيه العقل بل الوهم البارز فى معرض العقل (وعليك بالفرق بين اطباق العقلاء والنقل و بين اطباق العقل والنقل (فلايوقعك الالباس فى مضيق التردد فى اطباق العقل والنقل لمظنة ان الاختلاف فى انه خالق

جميع العالم ينافى ذلك الاطباق (قال * الاول انه يمتنع قيام
الحوادث بذاته تعالى لمامر * من انه اوقام الحادث بالقديم لزم
قدم الحادث اوحدوث القديم (ولزوم قيام الحادث بذاته تعالى
لولم يكن صفة التكوين ازلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها
بذاته تعالى (فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع الا بانه ابطل
قيامها بغيره تعالى بالدليل وهنا بالبديهة (قال * فلو لم يكن
فى الازل خالقا لزم الكذب اوالعدول الخ * لزوم الكذب
يندفع بماسبق ان الاخبار فى الازل لايتصف بشئ من الازمنة
اذلاماضى ولاحال ولامستقبل بالنسبة اليه تعالى وارادة الخالق
فيمايستقبل انما تكون مجازا على مذهب من يجعل اسم الفاعل
مجازا فى المستقبل (لكنه مرجح كمايعلم فى محله نعم اوتمسك بانه
وصف ذاته فى كلامه الازلى بانه خلق لتم بلاخلاف (ويتجه
على قوله * من غير تعذر الحقيقة * ان المجاز لايتوقف على
تعذرها بل يكفى رجحانه اذ من القرائن كونه مقصودا اظهر
(وعدم تأدية المجاز الى اثبات قديم يرجحه على الحقيقة المؤدية
اليه اذالاصل وحدة القديم فالعدول الى التعدد بقدر الضرورة
(ومما يجب ان ينبه عليه ان ازلية الخلق انما تدفع الكذب بان يكون
صفة موجودة ويكون تعلقها حادثا فلايلزم من قيامها بذاته
وجود المخلوق فى الازل لانه فرع التعلق فلايلزم كذب الوصف
بناء على عدم المخلوق لان صدق الوصف لايتوقف على التعلق
بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوما اضافيا فانه لايتحقق بدون
تحقق المخلوق (فيظهر عليك ان بناء هذا الدليل ايضا على
كون التكوين صفة موجودة اذلايمكن الحقيقة باعتبار اضافة

بين

بين الخالق والمخلوق وانما يمكن بالنظر الى الصفة الموجودة
القديمة لانها التى يتحقق بدون المخلوق دون الاضافة فانها
لايتصور بدونه (فمن قال الحكم ينباء الادلة على ان التكوين
صفة حقيقية لااضافة بين الخالق والمخلوق فيما عدا الثانى
اوتغليب فهو مغلوب الوهم (وفى استلزام جواز اطلاق الخالق
بمعنى القادر على الخلق جواز اطلاق الاسود بمعنى القادر
على السواد بحث لان من علامات التجوز كون الشئ بالقوة
فيقال العنب المسكر للاسكار بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة
لماء العنب
نسخه
الخالق بالقوة دون القادر على السواد (على انه لوحقق القادر
على السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يستحق بهذا اسما
من خلق السواد لامن السواد (واما ما اورد عليه من ان لزوم
الجواز الشرعى مم لتوقفه على عدم الايهام والاذن وعدم
الجواز العقلى مسلم يمكن دفعه بانه اريد انه يلزم جواز اطلاق
الاعراض فى الجملة اعنى على مذهب من لايقول بالتوقيف مع
ان الاطلاق باطل عند الكل (قال * من ان تكوين كل جسم
قائم به * دون تكوين العرض فانه لايقوم بالعرض لامتناع قيام
العرض بالعرض بل تكون العرض ايضا قائم بالجسم (فالواضح
ان يقال تكوين كل جسم واعراضه قائم به (ولايخفى انه على هذا
ايضا لايكون من صفاته تعالى تكوين ولايزيد الصفات على
السبعة (وكمايلزم كون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه يلزم تقدم
الجسم على التكوين اذ التكوين الموجود لايقوم بالمعدوم
فلايحتاج الحادث فى وجوده الى التكوين (قال * والحاصل
فى الازل هو مبدأ التخليق * فان قلت فعاد الكلام فى تسميته

فى الازل خالقا فلو لم يثبت له الخلق لكان مجازا من غير تعذر الحقيقة (قلت اذا كان الخلق اضافة غير متحققة الا بالنسبة الى المخلوق كان الحقيقة متعذرة ويجب العدول الى المجاز ٧ ومبنى كون الاماتة تكوينا ومبدأه ارادة وقدرة على ان الموت صفة وجودية ضد الحيوة على ما فى المواقف من انه قيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله فى الحى فهو ضد الحيوة (لقوله تعالى (خلق الموت والحيوة) لايتصور الا فيما له وجود (والجواب ان الخلق التقدير دون الايجاد واما لو كان الموت عدم الحيوة فهو انما يتحقق بعدم ارادة الحيوة (قيل والذى يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذى نجده فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره وبه يرتبط بالمفعول وان لم توجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لايكون صفة اخرى (وفيه انه لو احتاجت الصفات الى التكوين لاحتاج التكوين الى التكوين وهلم جرا (ونحن نقول كما انه ثبت فى الواجب صفة سمع وبصر ينبغى ان يثبت التكوين فانه لابد لنا بعد القدرة على الضرب وارادته من اعمال آلات بها يتحقق الضرب وهو تعالى منزه عن الآلة لكنه يناسب ان يكون له صفة ينوط بها الاثر يقوم مقام الجوارح فى غيره كما ان له صفة سمع يقوم مقام السامعة فى غيره هذا (وقوله * ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة * يفيد ان مبدأ التخليق هو القدرة والارادة لا غيرهما وليس كذلك اذ لابد من العلم ايضا (قال * ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لايتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب * يعنى

٧ وبهذا علم ان مبنى الدليل ايضا على ان التكوين صفة حقيقية اذ لو كان اضافة لتعذر الحقيقة فبطل ما قيل كانه اراد بقوله ومبنى هذه الادلة ما على الدليل الثانى او بنى الامر على التغليب مبدأ وكما ان مبنى الادلة على كون التكوين صفة حقيقية مبنى الدعوى ايضا عليه
نسخه

الى تكوين
نسخه

يستلزم وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب (الا ان وجود المضروب متقدم على وجود الضرب بخلاف المكون فانه متأخر عن التكوين (فلا يتجه انه لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لاستغنى فى وجود المحدثات عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين واللازم لعدم التكوين اما قدم المكونات او حدوث المكون القديم (والاشارة الى الجواب (بقوله * وهو اى التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لا فى الازل بل لوقت وجوده * باعتبار انه يفيد ان التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم ولكل جزء من اجزائه فيفاد بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بامور متعددة فى اوقات متفاوتة فيعلم ان المتعلق بازمان هو التعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات (ولعدم وضوح عبارته فيما قصده (قال * اشار الى الجواب * اشارة الى الخفاء (ولا يخفى ان تكوينه للعالم ليس الا تكوينه لكل جزء من اجزائه (فالاولى لكل جزء من اجزائه بدون العطف على الابدال (واللام فى قوله * لوقت وجوده * زائدة او بمعنى فى (والاظهر ان قوله * وهو تكوينه للعالم * اشارة الى انه لا تكثر فى التكوين وانما يتعدد بتعدد التعلقات (والى انه متعلق بالعالم لا بصفاته والا لاحتاج التكوين الى تكوين آخر وهلم جرا (والى انه متعلق بكل جزء من اجزاء العالم لا كما يقول الفلاسفة من تعلقه بالعقل الاول فقط واستناد باقى الممكنات الى العقول (والاظهر من الكل انه دفع لما يورد من انه تكوين الشئ ان كان فى حال العدم لزم اجتماع الوجود والعدم وان كان فى حال الوجود لزم

اما قدم عدم المكونات
نسخه

تحصيل الحاصل حتى دفع بان تكوينه حال حدوثه فاثبت حال
الحدوث واسطة بين الوجود والعدم (وهو ظاهر البطلان
(والحق ما اشار اليه من ان التكوين حال الوجود بهذا التكوين
(ومن البين ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين
الى العالم واجزائه (وبقيد الاضافة يدل على توقيت التعلق
وحدوثه لا على توقيت الوجود الذى تعلق به التكوين مع

قائله الحبالى
م

قدم التعلق فلا يظهر ماقيل الانسب بالمتن ان التعلق قديم
كالتكوين والمكون حادث بان تعلق فى الازل التكوين بوجود
الحادث فى وقت معين فوجد على طبق تعلق التكوين (وكون
هذا البيان تحقيق مايقال بناء على ان ملخصه ليس الا منع لزوم
قدم المكون من قدم التكوين بسنده انه لا يلزم من قدم الارادة
وقدم القدرة قدم المرادات والمقدورات (واما جعل العلم سندا
لذلك المنع فغير ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه تعالى عالم
بالاشياء فى الازل (الا ان يراد تعلق العلم بالشئ بعد الوجود
فان للعلم تعلقا اخر به بعده سوى التعلق الازلى به (قال
* ومايقال * قيل اى فى جواب استدلال القائلين بحدوث

قائله الحبالى
م

التكوين وحاصله منع الملازمة فى قوله فلو كان قديما لزم قدم
المكونات (وقد يتوهم انه اعتراض على قوله * والتعلق اما
ان يستلزم الخ * وحاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم
الحدوث (ولا يخفى ان الامر فيه هين على انه لو جعل الجواب الزاميا
يخرج الترديد عن القبح هذا (٧ ونحن نقول مايقال منع لاستلزام

والحق انه
نسخه

قدم التكوين قدم المكون لان تعلق التكوين به يستلزم الحدوث
سواء كان التكوين قديما او حادثا (والجواب المشار اليه بقوله

وفيه نظر * تصوير معنى القديم والحادث على وجه يندفع به المنع
ويتضح الملازمة ٤ * قال نعم اذ بينا صدور العالم * يشعر بانه يتم
منع استلزام قدم التكوين قدم المكون لو بين صدور العالم
من الصانع بالاختيار كذلك (وفيه بحث لان عدم تصور التكوين
بدون المكون يوجب كون المكون قديما بقدم التكوين سواء كان
الصانع مختارا او موجبا قال ومن ههنا يقال اى من اثبات اختيار
الصانع كذلك (وقيل اى من ان المراد بالحادث مالوجوده بداية
و بالقديم خلافه (وفيه نظر لان مجرد ان الحادث عندنا مالوجوده
بداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من العالم وقدم شئ
من اجزائه مالم يثبت ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى
ثبوت البداية للوجود وانما يثبت هذا بثبوت ان الصانع مختار
(لا يقال الرد يحصل بتخصيص تكوين كل جزء بوقت سواء
ثبت الاختيار كذلك اولا (لانا نقول فليكن وقت وجود البعض
الازل (قال * والحاصل * اى حاصل الجواب عن الاستدلال
(واراد بالصفة الاضافية ما لا ينفك عن الاضافة والا فكون الضرب
نفس الاضافة تم (واراد بكون التكوين صفة حقيقية انه لا يستلزم
لاضافة وذلك لان الضرب اسم لما قام بالفاعل مأخوذا مع الاضافة
فلا ينفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام بذاته تعالى مع
قطع النظر عن تعلقه بالمكون (لكن المشهور من الصفة الحقيقية
مايقابل الاضافية (وما وقع فى عبارة المشايخ هو تفسيره باخراج
المعدوم من العدم (قال * وهو غير المكون عندنا * المكون اسم مفعول
كما يفصح عنه بيان الشارح (ولو كان المقصود الرد على من ينفى
وجود التكوين وعدم زيادته فى الوجود على الذات ويقول ليس

٤ وفيه نظر آخر وهو ان المنع
لا يضر لانه يكفى فى حدوث
التكوين ان الاحتياج الى الغير
يستلزم الحدوث (وفيه نظر
ان المراد انما يقال فى بيان
بطلان استلزام قدم التكوين
قدم المكون ان التعلق يستلزم
الحدوث (وفيه نظر وحينئذ
لا ينظر الا ما ذكره الشارح
نسخه

فى الخارج تكوين بل هو امر عقلى ينبغى ان يقال وهو غير المكون اسم
فاعل لان من يثبته يثبته زائدا على المكون قائما به لا زائدا على المكون
اسم مفعول (والاظهر ان المراد انه غير المكون من حيث انه مكون
يعنى غير التكون القائم بالمفعول (والمقصود به الرد على ابى الهذيل
حيث جعله قائما بالمكون اسم مفعول وحينئذ تنبيه عليه بان الفعل
غير المفعولية كالضرب مع المضروبية وبانه لو كان نفس التكوين
لزم ان يكون الى آخره (والمراد بقوله عندنا جمهور القائلين
بالتكوين لا المتكلمين فان جمهورهم لم يقولوا به (ولزوم ان لا يكون
تعالى خالقا او مكونا واحد الا ان جعلهما وجهين باعتبار
جهتى اللزوم (والاولى ان يقول وهذا يوجب عدم كونه خالقا والعالم
مخلوقا ليظهر تفريع قوله * فلا يصح القول بانه خالق العالم *
وكون التكوين عين المكون انما يستلزم ان يكون خالق السواد
اسود لان التكوين الذى هو عين السواد وقد قام به و يستلزم ايضا
كون خالق السواد سوادا (وانما يستلزم كون هذا الحجر
خالق السواد لان السواد الذى هو عين تكوينه وخلقه قد قام به
(وكون الوجوه تنبيها على بداهة تغاير الفعل والمفعول ينافى كون
احد الوجوه تغاير الفعل والمفعول بالضرورة (وايضا لم يجعل
المطلوب بداهة المغايرة بل نفس المغايرة (فينبغى ان يقال وهذا
كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون لكون الحكم ضروريا
(وتأويل ما ذكره ان كلمة على ليست صلة للتنبيه (والتقدير وهذا
كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون بناء على ان الحكم بتغاير الفعل
والمفعول ضرورى (وبعد فيه بحث لان بداهة كون الفعل مغايرا
للمفعول لا يستلزم بداهة كون التكوين مغايرا للمكون لان بداهة

القانون لا يستلزم بداهة الفروع المندرجة تحته (فيجب ان
يحمل قوله * ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضرورى * على
ان الحكم بتغاير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضرورى (وقوله
* فى امثال هذه المباحث * الظاهر فيه هذا المبحث يعنى بحث اتحاد
التكوين والمكون (والظاهر فى قوله * بل يطلب لكلامه *
بل يطلب لكلامهم (وكانه راجع الى من له ادنى تمييز ولا
يقتصر الواجب على ان يطلب لكلام العلماء الراسخين محملا يصلح
محلا للنزاع (بل يجب ان يطلب لكلام كل عاقل محمل يصلح لان
ينسب اليه (وكون التحقيق ان الايجاب تعلق القدرة وكذا الخلق
والتكوين دون تعلق الارادة مع ان الحادث مع تعلق الارادة
واجب كما انه مع تعلق القدرة كذلك مبنى على انه انما وجب حين
تعلق الارادة لانه تعلق القدرة التامة على وفقها ولهذا لا يجب
بارادتنا لانه ليس مع ارادتنا تعلق قدرة تامة غير ظاهر ولا يليق
تكثر القدماء اذا كان عنه بدا (والمراد بالمتغايرة المنفك بعضها
عن بعض (قوله * كرر ذلك * كرر الشارح وجه التكرار
تأكيدا وتحقيقا فتنبه (وقوله * تخصيص المكونات بوجه
دون وجه * كان الاولى فيه تخصيص المقدورات لان تعلق
التكوين بعد تخصيص الارادة (وفى اثبات صفة الارادة له تعالى
مخالفة الفلاسفة فى كونه تعالى موجبا وفى كونه ذاتا بحتا لا صفة له
ايضا (والقول بنظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح
من الوجوه الممكنة دليل على كونه مختارا فاعتراف الحكيم به
يوجب بطلان حكمه بالايجاب اذ لو كان تعالى موجبا لم يكن
وجود العالم على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذى لا وجه

ورائه (فلايتجه ان الوقوع على الوجه الاصلح اوجبه الكامل
المطلق للمناسبة الكمالية كما قال الحكيم فلايدل على الاختيار
(الا ان يقال المراد بالوجوه الممكنة بالنظر الى ذات العالم ولاينافى
ذلك الامكان ايجاب المبدأ (وقد يقال اقتضاء النظام الاختيار
بديهى (قوله * ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر * — مطلب مبحث الرؤية
اى المراد الانكشاف التام لاما يعتاده النفس من ادراك المقابل
للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة الخطوات الشعاعية به
او بانطباعه فى حاسة البصر (والمراد الانكشاف بحاسة البصر
لابصفة ذاتية كصفة البصر لله تعالى بان يخلق الله تعالى صفة
للعبد قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على نحو ادراك الاشياء بالبصر
(وقد يقال للمعتزلة ان يقولوا لانزاع لنا فى الرؤية بهذا المعنى بل
فى الرؤية بالمعنى المعتاد (والمراد باثبات الشئ كما هو بحاسة البصر
اثباته فى نظر العقل والقوى الادراكية (قوله * جائزة فى العقل بمعنى
ان العقل اذا خلى ونفسه * قد سلك المصنف فى اثبات الرؤية
طريقا قويما وجيزا وذلك ان العقل حاكم بجواز الرؤية وما حكم به — قويا نسخه
العقل مالم يقم دليل على بطلانه يجب قبوله والا لارتفع الامان
عن العقل واذا جازت ودلت عليها النصوص فقد ثبت اذ لايجوز
تأويل النص مالم يقم دليل على عدم صحة ظاهره فاثبات صحة
الرؤية بادلة ذكروها مستغنى عنه ولاحاجة الا الى ابطال
دليل الامتناع (الا ان يجعل ادلة الصحة معارضات مع ادلة
الامتناع (نحن قال الجواز بمعنى فسره الشارح به هو الامكان
الذهنى وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به لم يأت بشئ (وقوله
* مالم يقم برهان على ذلك * لاحاجة اليه لان قيام البرهان

لايجامع تخلية العقل (وقوله * مع ان الاصل عدمه * علاوة
اى لعقل يجوز ويتقوى تجويز العقل بان الاصل عدم البرهان
(وفيه ان لااصل فى الحوادث العدم والبرهان على الامر الثابت — رد على الخيالى رحمه
ازلا وابدا ازلى ليس الاصل عدمه (وقد نبه بجعل جواز الرؤية
ضروريا على ان استدلال اهل الحق تنبيه (فلا يجدى فيه المناقشة — فلايجرى نسخه
(وقدم الدليل العقلى على النقلى مع ان التعويل ٧ على النقل — ٧ على النقلى نسخه
لما فيه من الضعف والتكلفات حتى ان الشيخ ابامنصور لم يتمسك
الا بالنقل على ما قيل ولذا قدموا الدليل النقلى لان الدليل
النقلى انما يبقى على دلالته اذا لم يمتنع الدعوى عقلا فتصحيح
الرؤية عقلا مقدم على التعويل على شهادة النقل (على انك
عرفت انه تنبيه فلا وصمة له بضعفه واشتماله على التكلف (فلا
حاجة الى انه قدم العقلى سلوكا بطريق الترقى من الاضعف
الى الاقوى (قوله * ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم — ٤ وان القطع بشئ وجدانى لايحتاج فيه الى دليل فكان الظاهر انا نرى الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق لها نسخه
وعرض وعرض * فيه ان الفرق بين جسم وجسم بالبصر
لايستلزم كونه مرئيا ٤ (لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع
مع ان العمى والقطع ليسا مرئيين (قوله * ولابد للحكم المشترك
من علة مشتركة * ولابد من عدم تجاوز العلة محل الحكم فلا — محل الحكم نسخه
يصح ان يكون موجودا فى المعدوم الذى يمتنع رؤيته بالاجماع
فلا يمكن ان يكون تلك العلة الامكان المشترك بين المعدوم
والموجود ولاشيئا من الامور العامة (ولذا قال فى المواقف وهذه
العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث (ثم بعد سقوط الامكان
ايضا التردد لجواز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او الامكان
(ولو قيل ذلك داخل فى التردد يتجه انه ليس الوجود المشروط

مشتركا بين الصانع وغيره ويمكن ان يمنع ايضا مستندا بان العلة
كون المرئى فى جهة من الرائى على نسبة مخصوصة (ولا يبعد
ان يجعل هذا المنع داخلا فيما سيذكره الشارح كالمنع بسند
جواز علية التحيز المطلق او وجوب الوجود بالغير (و يدينفى
مدخلية العدم فى العلية انه لا مدخل له فى علية الامر المتحقق
والا فعدم العلة علة لعدم المعلول (واورد عليه ان العدم لا يكون
فاعلا للوجود ولا مانع من عليته بوجه آخر (قوله * وكذا يصح
ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروايح وغير
ذلك * دفع لما اورد على دليل صحة الرؤية من انه يستلزم صحة
رؤية جميع الموجودات من الاصوات والطعوم والروايح والتزامها
مكابرة محضة وخروج عن الانصاف وحيز العقل (ووجه الدفع
منع بطلان اللازم بالتزام صحة رؤيتها ومنع كونه مكابرة بل هو
استبعاد ناش عما هو معتاد فى الرؤية وحقايق الاشياء لا يؤخذ
من العادات بل من حكم العقل الخالص من الهوى والتقليد الذى
هو اصل السعادات (قوله * وحين اعترض بان الصحة عدمية *
لانه سلب ضرورة الوجود والعدم (ويتجه عليه المنع بسند انه سلب
امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع هو الوجودى (وقوله
* ولو سلم فالواحد النوعى الخ * معناه انه لو سلم استدعاء الصحة
العلة فلا نسلم استدعاء علة مشتركة لجواز كون صحة رؤية الجسم
والعرض واحدة بالنوع وجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل
المتعددة (ولك ان تقول يجوز ان لا يكون واحدا بالنوع بل مختلف
الحقيقة وحينئذ يكون صحة التعليل بالمتعدد اظهر (فمن توهم
صحة منع جواز الوحدة النوعية فقد بعد عن الاستقامة (وابس

لك ان تقول الاولى جمع منع عدم استدعاء الصحة العلة وتسليمه
ومنع استدعائه العلة الوجودية لان الممنوع وقعت على ترتيب
مقدمات الدليل وهى انه لا بد للصحة المشتركة بين العين والعرض
من علة مشتركة وهى اما الحدوث او الامكان او الوجود والاولان
باطلان فتعين الثالث فالمنع الاول بوجوب العلة للصحة والثانى
لوجوب اشتراكها والثالث لمنع بطلان علية الحدوث والامكان
والرابع لمنع تعين الوجود للعلية بعد بطلان علية الحدوث
والامكان (الا انه يتجه ان منع اشتراك الوجود اول ما يتعلق انما
يتعلق بالمنفصلة القائلة وهى اما الوجود او الحدوث او الامكان
فالاولى ان يكون منعا ثالثا (وكما يمكن منع اشتراك الوجود حتى
لا يصلح ان يكون الوجود علة يمكن منع اشتراكه بين الواجب
والممكن فلا يثبت صحة رؤية الواجب (قوله * اجيب بان المراد
بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء فى لزوم كونه وجوديا
الخ * اورد عليه ان هذا استدلال آخر لا دفع الاعتراض عن
الطريق الاول اذ تقريره ان العلة وجودية ولبست فى صورة
ادراك الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود
المطلق وهو مشترك بين الواجب والممكن (ويدفعه انه جواب
بتغيير الدليل (واورد ايضا ان الهوية المطلقة امر اعتبارى
كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا بل
بخصوصية الا ان رؤيتها اجمالية لا يقدر بها على تفصيل
خصوصيات المبصر فتوهم ان المدرك والمبصر ليس بخصوصية
(واستصعب السيد السند هذا الاشكال بحيث حكم بان الدليل
العقلى لا يصلح للتعليل والصالح للتمسك به انما هو ظاهر المنقول

المورد الخيالى
م

المورد الخيالى
م

(ويمكن دفعه بان المراد رؤية الشبح من بعيد لايفيدنا الا ادراك ان المرئى موجود من الموجودات فلولم يكن صحة رؤية كل موجود لم يكن اثر رؤية الشبح هذا الادراك بل ادراك انه جوهر من الجواهر اذ عرض من الاعراض او موجود او ممكن (ولم يرد ان المبصر الهوية المشتركة (فان قلت لوكان المدرك الموجود من حيث انه موجود من دون خصوصية لوجب ان يتردد الرائى بين كونه واجبا وجوهرا وعرضا (قلت يدنى فى مقام التردد بعض احتمالات لايسعه المقام (وقوله * وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضرورى * اما منع لكون وجود كل شئ عينه او تأويل لقول من قال بعينية الوجود بان العين هو الموجودات الخاصة لامفهوم الوجود ولايخفى ان كون المدرك الهوية المطلقة بحيث يسع الواجب بل بحيث يسع الجوهرية والعرضية قابل للمنع (ونظر الشارح يرجع اليه اذ حاصله انه يكفى مشترك بين الجوهر والعرض لكنه لم يلخصه وهو الممكن الموجود (واما مايقال ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية (فيدفعه ان ما تقرر انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس (الا انه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته (والاولى بقوله * دون خصوصية جوهرية او عرضية * دون خصوصية عينية او عرضية (واللايق بقوله * ان يكون متعلق الرؤية هى الجسمية وما يتبعها من الاعراض * هى العينية وما يتبعها من الاعراض (قوله * وتقرير الثانى ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية * ومما يدل على الامكان انه نفى الرؤية

قائله الخيالى م

دونه

دون امكانها فلوكان ممتنعة لنفى الامكان تصحيحا لاعتقاده او اعتقاد قومه (ومنه كلمة لكن حيث قال (ولكن انظر الى الجبل) فانه فى قوة ولكن يمكن عند حصول استعدادك وقبل حصوله لاتطيق كما لاتطيق الجبل مع كمال شدته ولوكانت ممتنعة لايكون لكلمة لكن موقع ويكون بمنزلة لن ترانى ولكن يمتنع الرؤية (ويتجه على دلالة تعليق الرؤية بالامر الممكن على امكانه (انه مم (وان ما ذكره لايدل الا على ثبوت المحال عند ثبوته لا على امكان المحال عند امكانه وتعليق ثبوت المحال على الممكن الذى لايثبت جائز لانه لايلزم ثبوت المحال (واذا صح ان انعدم المعلول انعدمت العلة وان كانت واجبة غايته ان يلزم عدم ثبوت الممكن الذى لايكون بدون المحال (وانما لايجوز تعليق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان المحال (وكذا ماقيل فى بيانه انه لوكان المعلق على الممكن ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم ممنوع لان التعليق لايقتضى الا الصدق عند الصدق لا الامكان عند الامكان (ويمكن دفعه بان المراد ان جعل عدم الممكن علامة عدم شئ يدل على امكانه (ولايعلق وجود الممتنع بالممكن المعدوم لبيان عدمه متأمل (وقوله * لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به * يرد عليه انه لوكان كذلك يتوقف صدق التعليق على تحقق الثبوتين (فالاولى على تقدير ثبوت المعلق به (قوله * فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه * ولم يقل ارهم لينظروا اليك لان نفى رؤيته ادل على الامتناع من نفى رؤيتهم (وربما يقال سأل ليطمئن قلبه بتأييد ما علمه بالوحى كما سأل ابراهيم عليه السلام حيث قال (رب ارنى كيف

دون امكانه فلوكان ممتنعا نسخه

ولوكان ممتنعا نسخه

تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي) وقوله * بانا لانسلم * الظاهر فيه وانا لانسلم ليكون عطفا على ان سؤال موسى عليه السلام (ووجه كون المعلق عليه استقرار الجبل حال تحركه ان الامر بالنظر كان حال تحركه (لانه اريد ان استقرار الجبل حال تحركه (فاندفع الجواب بانه خلاف الظاهر كما يندفع بان ترتيب الدليل النقلي بعد ترتيب الدليل على الجواز العقلي (ويمكن ان يسند منع امكان المعلق عليه بان استقرار الجبل حال تجلي الرب يجوز ان يكون ممتنعا (وقد يلتزم ان القوم كانوا مؤمنين بالله كافرين بنبوة موسى عليه السلام (لا انهم ارتدوا بدليل قولهم لن نؤمن لك فلا يكفيهم قول موسى عليه السلام الرؤية ممتنعة وينفعهم حكم الله بالامتناع (ويمكن دفعه بانهم بعد كفرهم لابد للرسول من بيان الامتناع قبلوه اولا وبيان الله قبوله ارجى فلا يكون السؤال عبثا (واو اريد الاستقرار بشرط الحركة لتم منع امكانه (نعم كونه خلاف الظاهر متجه (قوله * واجبة بالنقل * بعد الفراغ من مقام صحة الرؤية شرع في مقام الوقوع (وعبر عن الوقوع بالوجوب لان الوجود مسبوق بالوجوب بل محفوف بالوجوبين كما تقرر في محله (اواراد الوقوع بالضرورة لان ما اخبر به المخبر الصادق واقع بالضرورة (اواراد بالوجوب الثبوت (فمعنى الواجبة بالنقل الثابتة به (ومعنى ايجاب رؤية المؤمنين اثباته (وقوله * ورد الدليل السمعي * ليس تكرارا لقوله * واجبة بالنقل * لاشتماله على فوائد خلا عنه قوله * واجبة بالنقل * كون النقل دليلا مفيدا لليقين على ما يفيده لفظ الدليل في المشهور وعموم الرؤية للمؤمنين

اورد الدليل
نسخه

والاختصاص بدار الاخرة (قوله * اما الكتاب فقوله تعالى وجوه الاية * للخصم في الاية تأويلات ذكرت في المبسوطات (وبقي عنهم بعض التأويلات اقرب مما ذكروه وهو ان ربها عبارة عن اصحاب الوجوه الناظرة اى وجوه ذات بهجة ناظرة الى اصحابها لان النظر اليهم يوجب السرور وان الى ربها بمعنى في ربها ناظرة اى متفكرة (وتشبيه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر كناية عن ان الرؤية يعم الكل وليس كرؤية الهلال مختصة ببعض المستهلين (ولم يبلغ مع اجتماع احد وعشرين من اكابر الصحابة في رواية حد التواتر لانهم لم يجتمعوا في الرؤية بل روى كل راو وانما يفيد رواية الكثير المعتمد التواتر لو سمع منهم جميعا لا ان سمع من واحد نقل من واحد منهم وهكذا (قوله * واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين * والخصم لايسلم الاجماع بل يتوهم السكوت من تحقيق الايات والسنن من كثير من اهل قرن (وللامام الرازي اثبات اجماع آخر وهو ان الامة اجمعوا على قولين صحة الرؤية مع الوقوع وامتناعها مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل العقلي لو انكر الوقوع لكان قولا ثالثا هو القول بالصحة مع عدم الوقوع والقول الثالث خرق للاجماع على احد الامرين (وزيف بان من نفى الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع بعد الصحة بل سكت عنه فالقول به ليس خرق الاجماع ويمكن دفعه بان من نفى الوقوع الدال عليه ظواهر الادلة السمعية الملتزمة لاهل الشرع اولم يمنع العمل بها لم ينف الا للامتناع فلا محالة بعد ثبوت الصحة يحكم بالوقوع (وكما كانوا مجتمعين على ان الايات الواردة في ذلك

اجتمعوا
نسخه

محمولة على ظواهرها كانوا مجتمعين على ان السنن الواردة ايضا كذلك (ولما كان الاجماع فى الايات مستلزما للاجماع فى السنن اكتفى به (فان قلت لواجتمع الامة على كون الدليل النقلى محمولا على ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره ينبغى ان لايعمل بهذا الاجماع لظهور الخطاء فى الاجماع وابتنائه على عدم الاطلاع على الامتناع (قلت نفى الخبر الصادق الاجتماع الامة على الخطاء فالاجماع يحكم بان دليل الامتناع شبهة ومصادمته بالاجماع باطل (قوله * والجواب منع هذا الاشتراط * اما مطلقا بناء على ان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لايكون مقابلا ولا فى حكمه من المرئى فى المرائى بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس اوفى الغائب لاختلاف الرؤيتين فى الحقيقة فجازا ان لايشترط فى رؤيته المقابلة المشروطة فى رؤية الشاهد (وتحقيقه ان المراد من الرؤية انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات (والانكشاف على وفق المكشوف فى الاختصاص بجهة وحيز وعدمه (فقوله * وقياس الغائب على الشاهد فاسد * اشار الى منع الاشتراط فى الغائب بعد الاشارة الى منع الاشتراط مطلقا يعنى لو سلم الاشتراط ففى الغائب ممنوع (قوله * وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا * يرد عليه ان هذا الاستدلال ينفى اشتراط المسافة واتصال الشعاع وكون المرئى فى جهة من الرائى لكن لاينفى كون المرئى فى مكان (ويمكن دفعه بانه ينفى اشتراط المكان لزوم حاجة الله تعالى فى رؤيتنا الى مكان (وكان المستدل استدل على عدم اعتبار هذه الامور فى مفهوم الرؤية وامكان تحقق

حقيقة الرؤية بدونها فيصح حمل الادلة السمعية على ظواهرها بناء على ان الله تعالى يقدر ان يودع قوة الرؤية الغير المشروطة بها فى ابصارنا (فما ذكره من النظر مندفع (قوله * لوكان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى * لعدم توقف رؤيته على شرط والا اى وان لم يجب ان يرى (لجاز ان لايرى جبال شاهقة بحضرتنا مع وجود شرائط الابصار وهو سفسطة (وتحقيق الجواب اما منع استلزام جواز رؤيته رؤيته لتوقف الرؤية على خلقها (واما منع استلزام عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا بسند ان الرؤية بخلق الله تعالى والعادة جرت بخلق الرؤية فى الجبال دون ذاته (واما منع كون جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة بجواز ان لايخلق الله تعالى الرؤية (ويمكن منع استلزام جواز الرؤية الرؤية بسند ان رؤيته تعالى مشروطة بطاقة العبد ولهذا منعها عن موسى عليه السلام لانه لم يكن له طاقتها وطاقة ذلك انما يعطى فى الاخرة (قوله * ومن السمعيات * عطف على قوله * من العقليات * فى تركيب واقوى شبههم من العقليات (وقد اورد منوعا اربعة (منع كون الابصار للاستغراق (ومنع كون الاستغراق فيه لعموم السلب لجواز ان يكون لسلب العموم فان النفى الداخل على العام يكون لنفى العموم (ومنع كون ادرك البصر الرؤية مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة (ومنع عموم الاوقات بجواز اختصاصه باوقات الدنيا ولاحوال لجواز ان يكون محضا بحال قوة للباصرة فى الدنيا (لكن لايخفى ان قوله * يدرك الابصار * للاستغراق وعموم الاوقات والاحوال (فحمل لايدرك

الابصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم (وههنا منع خامس
وهو جواز ان يكون المراد نفى ادراكها بانفسها من غير اعانة
الله اياها (فان قلت دلت الاية على نفى الوقوع والخصم يدعى
الامتناع فكيف ينفعه التمسك بها (قلت يجعل الاية مدحا
له تعالى بنفى الرؤية وما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا
يمتنع عليه تعالى (فان قلت كيف سلم كون التركيب مفيدا لعموم
السلب والعام تحت السلب (قلت كثيرا ما يصرف العموم
الذى فى مدخول السلب اليه (وكذا الاستمرار والمبالغة كما فى
(وما انا بظلام للعبيد) فانه مبالغة فى نفى الظلم وليس نفيا
للمبالغة فى الظلم (ويمكن ان يجعل الآية دليل صحة الرؤية
بان يقال ادراك الابصار له تعالى ان تصير مدركة له وادراكه
الابصار ان يصير مدركا لها فالمعنى ادراك الابصار له ليس
كادراك الابصار للاشياء فانه ليس فى وسع الابصار بل بلطفه
وجعله مبصرا لها (قوله * وقد يستدل بالاية على جواز
الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لايمدح
بعدم رؤيته لامتناعها * الملازمة ممنوعة بل ماعدمه صفة
مدح يشبه ان يكون ضرورة ذلك العدم اقوى فى المدح
(وعدم تمدح العدم بعدم الرؤية لانسلم ان يكون لامتناعها
اذ الجسم المعدوم يمكن رؤيته والبارى ممدوح بنفى الشريك عنه
(بل لان انتفاء صفة لانتفاء المحل لايوجب المدح لان جميع
المعدومات متشاركة فى انتفاء جميع صفات الذم عنها الايرى انه
لايمدح شريك البارى بنفى صفات النقص عنه مع امتناع ثبوتها
له لامتناعه (ووجه كون المعنى ان الله مع كونه مرئيا لايدرك

بالابصار ان الظاهر من نفى المقيد رجوع النفى الى القيد (وقوله *
ومنها * عطف على قوله ومن السمعيات فيكون التقدير اقوى
شبههم من السمعيات هذا ومنها ذلك (فلابد فى كون كل منهما
اقوى من تكلف وهو ان المراد من اقوى شبههم هذا وهذا
(والمشار اليه بهذا (فى قوله * ولهذا اختلفت الصحابة * امكان
الرؤية (وسبب امكان الرؤية للاختلاف انه لو لم يمكن عند
الحكيم بالوقوع لما حكم به (وكون الاختلاف فى الوقوع دليل
الامكان بناء على ان القائل بالوقوع يدعى الامكان لامحالة (وفيه
ان دعواه معارض بدعوى من يدعى الامتناع فتأمل (والرؤية
فى المنام قد حكيت عن كثير من السلف منه شجاع الكرمانى
رأى ربه مرة فى المنام فى ثلثين سنة بعده كان دائما مع متكاء فكلما
ينتهز فرصة اشتغل بالنوم رجاء ان يرى الرب مرة اخرى (وفى المواقف
انه اختلف فيه (قوله * والله تعالى خالق لافعال العباد * ولايخفى
ان هذه المسئلة لاتخص العباد بل تعم افعال المخلوقات كلها
وان الادلة انما تجرى بعضها فى افعال المتكلفين لكن بعد
حكم العقل فيهم لايتوقف فى الحكم فى غيرهم (ثم يانه هذا يشمل
مذهب الاستاد مع انه جعل المؤثر فى افعال العباد مجموع القدرتين
ولم يتحاش عن اجتماع مؤثرين على اثر واحد لكنه مع ذلك لايقول
بكون العباد خالقين لافعالهم لان فى الخلق معنى التقدير والله
يوجد كما يقدر من غير فوت شئ من تقديره لكمال قدرته وليس
من العبد التقدير على طبق الفعل (وبهذا تبين ان تحاشى قدماء
المعتزلة عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كان لداع وتفاوت
بين الخلق والايجاد والاختراع (على انه ربما يخص لفظه به تعالى

مطلب
مبحث افعال العباد

لايجوز اطلاقه على غيره مع جواز اطلاق مايشاركه فى المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم فتجاسر المتأخرين لبس بذلك (وقوله* من الكفر و الايمان والعصيان* اشارة الى ان المراد بالافعال مايسمى فعلا لغة اذ الكفر عدم الايمان والعصيان عدم الانقياد فهما امران عدميان (والايمان هو من افراد العلم الذى هو من مقولة الاضافة والى ان الخلق يتعلق بالاعدام المضافة وان لايتعلق بالعدم المطلق (و فيما ذكره من التفصيل مخالفة لمن قال لايجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا فلايقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لايهامه الكفر وهو ان الكفر والفسق مأمور به لماذهب اليه العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب التوقف الى التوقيف والاعلام من الشارع ولاتوقيف ثمه (وكذلك لايصح ان يقال هو خالق القاذورات وخالق القردة و الخنازير (ولايقال له الزوجات والاولاد مع جواز ان يقال له كل شئ (قوله* الاول ان العبد لو كان خالقا* هذا الوجه كما يرد كون الفعل بقدرة العبد فقط يرد كونه باجتماع قدرته مع قدرة الله تعالى (وجعل توقف الايجاد بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل ضروريا (والمواقف بينه بان الازيد و الانقص مما اتى به ممكن فتخصيص ما اوجده بالقصد و الاختيار لابد له من العلم به (والفرق بين الكسب و بينه فى ذلك سواء كان بينا اومبنيا مشكل (وازيل انه افاضة الوجود بخلاف الكسب فيجوز ان يتوقف على مايتوقف عليه الكسب (واشتمال المشى على سكنات متخللة اى بين الحركات البطيئة مبنى على تركب الجسم من الجواهر الفردة لان كون البطوء لتخلل السكنات من فروعه (فلا يتم على من توقف

من

من المعتزلة فى ثبوت الجوهر الفرد (وقوله* وليس هذا ذهولا عن العلم بل لوسئل عنها لم يعلم* رد لما يقال انا لانمنع انه لاشعور للماشى بهذه الامور بل توهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور (ووجه الرد ان عدم الشعور بالشعور لايبقى حين السؤال عن المشعور به (وقد يدفع الحجة بانه يحصل الشعور وينتفى فى الحال ولايبقى (وفيه بعد لايخفى (وقوله* وهذا اظهر افعاله* فيه ان كون تخلل السكنات اظهر من حركة اعضائه وتحريك العضلات خفى (والعضلة كل عصب معه لحم غليظ كذا فى القاموس (قوله* اى عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير* يقال يرجح ما الموصولة للاستغناء عن جعل العمل بمعنى المعمول وعن اعتبار الاضافة الاستغراقية اى خلقكم وجميع معمولاتكم على ان الاصل فى الاضافة العهد بخلاف ما الموصولة فان وضعها للعموم فحذف الضمير اهون هذا (ويرجح ما الموصولة ايضا ان فيها مطابقة لما ينحتون (قلنا لم يرجح الشارح ما المصدرية مع جعل ما تعملون مصدرا بمعنى المعمول بل مع جعله باقيا على معناه (بل لم يرجح اصلا وانما نبه على ان الداعى اليها ليس الا هذا القدر هذا (ونبه (بقوله* اومعمولكم* على ان النص دليل تام لانه يدل على المطلوب على كل احتمال (ومايتوهم انه لايدل عليه الا على تقدير كونها مصدرية و يرجح ارادة المصدر على الموصولة بالاستغناء عن الحذوف و عن جعل المصدر بمعنى المفعول (فليس بشئ (واما احتمال كونها موصوفة اى شيئا تعملون فيما ينفيه المقام (لكن (فى قوله* وللذهول عن هذه النكتة الخ* ان فساد هذا التوهم لايتوقف على ظهور هذه

النكتة لان المعانى المصدرية ايضا تصير مفاعيل للفعل والعمل
يقال فعلت الضرب وعملته ولهذا اسمى المصدر مفعولا مطلقا
(قوله * وكقوله تعالى خالق كل شى اى ممكن بدلالة العقل *
(وللمعتزلة ان يجعلوا ادلالة العقل اكثر من ذلك او يجعلوا
الخلق اعم من الخلق والاقدار عليه (وكذلك لهم ان يؤولوا
قوله تعالى (افمن يخلق كمن لايخلق) بالحمل على معنى افمن يستقل
بالخلق كمن لايخلق (لانقول الاية لترجيح عبدة الاوثان عليها
وتوبيخهم بانكم اشرف من معبوديكم لانكم تخلقون افعالكم
وهم لايخلقون شيأ (لانانقول يأباه سابقا النظم لانه بعد اقامة
الادلة على كمال قدرته يناسب انكار كون غيره مثله لاترجيح
المشركين على الاوثان (نعم مقتضى الظاهر ان يقول افمن لايخلق
كمن يخلق (الاانه عكس لانهم بتشريكهم تلك العجزة عن الخلق
اياه فى الالوهية جعلوه عاجزا مثله فرد عليهم ذلك (قال * لايقال
فالقائل بكون العباد خالقا لافعاله * الظاهر خالقين لافعالهم
(ويمكن دفعه ايضا بان لزوم الكفر لايوجب الكون من المشركين
بالالتزام (وقوله * وبمعنى استحقاق العبادة * مانعة الخلو
لاجتماعهما فى المجوس * والمعتزلة لايثبتون ذلك اى احد الامرين
من الوجوب والاستحقاق ويمنعون كون مطلق الخلق مناطا
لاستحقاق العبادة (والمراد بالتضليل النسبة الى الضلال وكونهم
مضلين يعنى كلام المشايخ ليس على حقيقته ولم يقصدوا به
تكفيرهم بل مبالغة فى ضلالتهم واضلالهم (فان قلت كلامهم
يدال والمبالغة لاتكون كذلك (قلت الدليل من القياسات
الشعرية (والا فاثبات شريك مستقل فى نصف الملك اشد

من اثبات شركاء محتاجين لكل منهم مدخل فى امر حقير (قال *
واحتجت المعتزلة * المستدل على كون العباد خالق افعالهم
جمهور المعتزلة (وابو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية
وانكاره سفسطة وذكروا الفرق بين حركة المرتعش والماشى
لبيان الضرورة (فجعله من حججهم الذى احتجوا به محل نظر
(وقوله * وان الاولى باختياره * بتقديره ونعرف ان الاولى
فالتركيب من قبيل علفتها وتبنا ولك ان تجعل الواو حالية
وان مكسورة (وقاعدة التكليف هى ان كل عاقل بالغ مكلف لانه
اذا كان الفعل بخلق الله فليس للعبد مدخل فلا وجه لتعليق
التكليف بالعقل والبلوغ (وقيل قاعدة التكليف ان المكلف به
امر اختيارى (ويمكن ان يراد بقاعدة التكليف اساسه فيكون
بطلان قاعدته كناية عن انقلاعه عن اصله ومبالغة فى بطلانه
(ويؤيده مافى عبارة غيره لبطل التكليف اذلم يصح عقلا ان يقال
لمن لم يستقل فى فعله افعل كذا (والجواب بان المدح والذم للمحلية
كمدح الحسن بالحسن وذم القبيح بالقبح والثواب والعقاب
تصرف له فى خالص حقه فلا يسئل عما يفعل كما ينفعنا ينفع
الجبرية ايضا فهو علينا لالنا من كل وجه (فالجواب باثبات
الكسب والاختيار فى الجملة كماذكره (قوله * وقد يتمسك بانه لوكان
خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والآكل والشارب والسارق
والزانى الى غير ذلك وهذا جهل عظيم * ليس بتلك المثابة
لان القائم والآكل وسائر ماذكره ليس مثل الابيض والاسود
لانها ماصدر عنها هذه المصادر لامجرد مااتصف بها (فمن لم
يثبت عنده للصدور معنى سوى الخلق لم يكن جاهلا فى دعوى

مايجامع الاختيار (وتحقيق المقام ان التكليف بالممتنع قبيح فلا يجوز عليه تعالى عند المعتزلة (ونحن نقول لايقبح منه شئ والتكليف بالممتنع تصرف له فى ملكه (ولو سلم عدم جواز التكليف بالممتنع انما هو فى الممتنع لذاته (واما فى غيره فانما الحكم عدم الوقوع لا الامتناع فيما اذا كان علة الامتناع ماعدا تعلق ارادته تعالى وعلمه بخلاف ما كلف به (واما تعلق التكليف بخلاف ماعلمه تعالى واراده واقع (قوله * والمعتزلة انكروا ارادة الله للشرور والقبايح الخ • قالوا فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولايكره تركه والمكروه عكسه (واما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق به ارادة ولا كراهة (وفى قوله * حتى انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته * ان انكار ارادة الشر لا يوجب ارادة الايمان والطاعة بل الموجب له انه لايترك ارادة الخير لزعم ان يترك ارادة الخير كارادة الشر قبيح (وفى قول المجوسى * لان الله تعالى لم يرد اسلامى * تعريض بان الاسلام شر بناء على اصل المعتزلة (وفى قول عمرو بن عبيد رد لتعريضه بالتعريض بكون الاسلام خيرا (وقول المجوسى * فانا اكون مع الشريك الاغلب * يحتمل اراده انى ارجح الشريك الاغلب وارادة انى مضطر فى يده (وفى قول الهمدانى تعريض بالاستاد بانه ناقص فى تنزيه الحق وتسبيحه حيث نسب اليه الفحشاء من ارادة الشرور والقبايح (وفى قول الاستاد تعريض بان نقصان التسبيح والتنزيه فيه حيث جعله مغلوبا للعباد بحيث يجرى فى ملكه مالايشاء (قوله * ونحن نعلم ان الشئ

قد لا يكون مرادا و يؤمر به * اى نحن نعلم من انفسنا ان الشئ قد لا يكون مرادا لنا ونأمر به لداع (وقوله * الا يرى ان السيد * تنويراه (ولا يخفى انه لا يصح تعليله بقوله (لحكم ومصالح يحيط بها علم الله (ولا بقوله * ولانه لا يسئل عما يفعل * وانما يصح التعليل لو كان المراد انا نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا له تعالى ويأمر به (ولا يصح لانه اول المسئلة والمقصود اثباته بالتمسك بما نعلم من غير نزاع من احوالنا فالصحيح ان يقال نحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا ونأمر به وقد يكون مرادا وننهى عنه الا ترى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بشئ ولا يريده منه فالله تعالى يأمر بما لا يريد لحكم ومصالح الخ (وكانه المراد بما قال لكن وقع فى تقريره الاختلال (قوله * وللعباد افعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية * والكف عن المعصية طاعة والكف عن الواجب معصية فلم يخرجا عن الحكم (ووصف الافعال بالاثابة بها والمعاقبة عليها ليكون كالدليل على ان للعبد اختيارا فيها ولذا ترك الوصف بعدم الاثابة بها وعدم المعاقبة عليها كما فى الافعال المباحة (ووصف الافعال بالاختيارية مجمع عليه عند من سوى الجبرية والحكيم (لان نسبة الفعل الى العبد بسبب انه يخلقه عند المعتزلة او بان لقدرته دخلا فيه كما هو مذهب الاستاد او بسبب ان الفعل بكسبه كما هو عند الاشاعرة او لان صيرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضى (فرد بقوله * وللعباد افعال * على الجبرية (وبقوله * اختيارية * على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار

ويمتنع تخلف الفعل عن قدرته (ومن قال مقصوده ان للعبد فعلا نسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاد اومدارا محضا كما هو مذهب الاشعرى فقد ضيق دائرة افادة العبارة حيث خصها بمذهب الاستاد والاشعرى وهو شامل لما سوى مذهب الحكيم والجبرية (فى القاموس الجبرية بالتحريك خلاف القدرية والتسكين لحن (او هو الصواب والتحريك للازدواج (وقوله * لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا * يدل على ان خلاف الجبرية لا يخص ما يثاب ويعاقب عليها بل نفى الاختيار عندهم يشمل المباح والمكروه (وربما يقال يشمل سائر الحيوانات ايضا (قوله * ولا قصد * نفى القصد مكابرة صريحة (ولا حاجة لهم الى نفيه لانه يكفى فى سلب نسبة الفعل الى العبد انه لا تأثير لقصده والقصد خلق فيه من غير اختياره واضافة الحركة الى البطش اضافة المسبب الى السبب كاضافة الحركة الى الارتعاش الا ان البطش علة غائية والارتعاش منشاء الحركة (وللجبرية ان يقول الفرق وهمى لعدم الاطلاع على اسباب حركة البطش بخلاف حركة الارتعاش حتى لو علم ان الكل بخلق الله وايجاده لم يلتفت الى الفرق (واورد على لزوم عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب انه ينفيه انه لا يسئل عما يفعل (ويرد انه يتجه على لزوم عدم صحة التكليف ايضا (فلا وجه لتسليمه بناء على بداهة عدم صحة تكليف الجماد ومنع لزوم عدم ترتب الاستحقاق بناء على ذلك لانه ايضا مثله فى بطلان عدم ترتب استحقاق الثواب عليه (ويتجه على عدم صحة اسناد افعال تقتضى سابقة القصد والاختيار

قائله الخيالى
م

المورد هو الخيالى
م

ان الاقتضاء وهمى فبناء وضع الفعل للقصد متابعة ارباب اللغة الذين ليسوا من اهل التحقيق للوهم (على انا لا نسلم ان الاقتضاء بحسب الوضع بل للعرف المبتنى على الوهم والا فلا فرق فى الوضع بين قام وطال فان كلا منهما موضوع للحدث والنسبة والزمان لا غير (وانما فهم القصد لتوهم القصد فى شان بعض الافعال (قوله * والنصوص القطعية * بالنصب عطف على كناية المتكلم فى قوله * لانا * كما ان تنفى ذلك * عطف على نفرق فقد عطف الادلة السمعية على بطلان مذهب الجبرية على الادلة العقلية عليه (ووجه دلالة الاية الاولى على القدرة والقصد والاختيار اسناد العمل اليهم وجعلهم عاملين (ووجه دلالة الاية الثانية انه علق فعلهم بمشيتهم وهذا لا يكون مع انتفاء القدرة والقصد والاختيار (ولو رفعت قوله والنصوص القطعية ليكون المعنى والنصوص القطعية تنفى عدم الصحة اللازمة لعدم الفعل للعبد لصح وكان دليلا على بطلان التالى (فالاية الاولى تدل على صحة ترتب الاستحقاق على اعمالهم واسناد ما يقتضى سابقة القصد والاختيار (والثانية تدل على صحة التكليف لانه للتهديد على الكفر والتحريض على الايمان والترغيب فيه ولا تهديد بدون التكليف وعلى صحة اسناد ما يقتضى سابقة القصد والاختيار (قوله * فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى الخ *اورد عليه ان هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال على تعميم ارادته تعالى افعال العباد انه يلزم ان يكون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق مجبورا فى فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة واجاب عنه بهذا الجواب (ولا يرد لان ما سبق

المورد الخيالى
م

ابطال لتعميم الارادة بلزوم الجبر وهذا اثبات للجبر على مدعى
التعميم و بينهما ٧ بين بين (نعم يتجه ان استقصاء الكلام فيه
اولى بالمقام السابق لسبقه (والامر فيه هين (و الجواب عنه
بان السابق بيان الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا بيان
بالنسبة الى كل ممكن وهى ومع ذلك خفى كما لايخفى على من هو
زكى بل غبى فلا تلتفت اليه فانك بما سمعت عنه غنى (قوله * لانهما
اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع * اورد عليه
ان تعميم الارادة ليس الا لشمولها الوجودات اذ لو كان الارادة
شاملة للعدم ايضا لم يكن عدم ازلى لان كل مراد حادث (بل العدم
نتيجة عدم الارادة كما نطق به الحديث المرفوع ماشاء الله كان
ومالم يشأ لم يكن هذا (ونحن نقول عدم الارادة علة لعدم الشئ
ثم بكم ان عدم العلة علة العدم فلو تعلق الارادة بالعدم لاجتمعت
علتان مستقلتان على شئ (فالاظهر كما قيل ان يقال ان تعلقت
الارادة بالوجود يجب والا يمتنع لامتناع المعلول بدون العلة (ولك
ان تتكلف بان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا ان ارتباط
الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها فلا يعنى بتعلق الارادة
بالعدم الا ان يقتضى الارادة العدم باعتبار عدمها (ولا يذهب
عليك انه يمكن ان يقال فى العلم ايضا على نحو الارادة بانه ان
تعلق العلم بالوجود وجب (والا امتنع اذ عدم تعلق العلم بالوجود
يقتضى امتناعه (والالزم خروج امر عن علمه فافهم (قوله * فيكون
فعله الاختيارى واجبا او ممتنعا * الاشكال قوى ومنع منافاة
كون الشئ واجبا او ممتنعا لاختيارى خفى (نعم منع اقتضاء العلم
الوجوب واضح اذ العلم تابع الوقوع فلا يوجب الوجوب (واما

٧ بون نسخه
رد على الخيالى م
المورد هو الخيالى م
قائله الخيالى م

نقضه

نقضه بافعال البارى جل ذكره فباعتبار علمه ظاهر لانه عالم
فى الازل بكل مايفعل فيكون واجبا فلا يكون اختياريا (واما
باعتبار الارادة فقيل مبنى على ازلية تعلقاتها (وفيه بحث لانه
كما ان تعلق الارادة وان كان حادثا يوجب الفعل فيخرجه
عن اختيار العبد كذلك هذا الايجاب يخرجه عن اختيار الواجب
(ولا يمكن ان يدفع النقض بان تعلق ارادته باختياره فلا يخرجه
الوجوب المتفرع عليه عن كونه مختارا بخلاف العبد فان تعلق
ارادته تعالى ليس باختياره لان تعلق ارادته تعالى عقيب ارادة
العبد فتدبر (قوله * ومعلوم ان المقدور الواحد لايدخل تحت
قدرتين مستقلتين * ولا تحت مستقلة وغير مستقلة والالم يكن
المستقلة مستقلة (ويمكن ان يقال الدخول تحت مستقلة وغير
مستقلة دخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة
وغير المستقلة فلهذا اكتفى بنفى الدخول تحت قدرتين مستقلتين
(ولا يخفى ان السؤال انما يتوجه على من لم يجعل فعل العبد
تحت مجموع القدرتين كالاستاد والقاضى (قوله * وبالضرورة
ان لقدرة العبد وارادته مدخلا * وان اريد فبالبرهان على ماعرفت
(والبديهى ليس الا مطلق المدخلية سواء كان بالتأثير اولا
(لا بمجرد كونه مدارا محضا كالاحراق بالنسبة الى النار لا بالتأثير
كما توهم البعض لان نفى التأثير ليس بديهيا بل انما يثبت بقيام
البرهان على ان الكل بخلقه تعالى استقلالا (قوله * وايجاد الله
تعالى الفعل عقيب ذلك خلق * قيل هذا هو التعقيب الذاتى
والا فالقدرة مع الفعل (اقول ليس التعقيب الذاتى ايضا بحسب
الحقيقة لان خلق الله تعالى الفعل لايتوقف على صرف العبد

قائله الخيالى م
المتوهم الخيالى م
قائله الخيالى م

القدرة والا لاحتاج فى خلق الافعال الى غيره تعالى عن ذلك (بل صرف العبد قدرته من الاسباب العادية التى لبست سببيتها الا وهمية (فكذا التعقيب (وصرف العبد قدرته وارادته انما يصير كسبا بعد خلقه تعالى حتى لو صرف قدرته ولم يخلقه تعالى لم يكن كسبا فالكسب مقدم على الخلق ذاتا متأخر عنه وصفا ولا بعد فى ذلك (فان الرمى باعتبار ذاته مقدم على القتل و باعتبار افضائه الى الموت قتل فالرمى باعتبار ذاته مقدم على الرمى باعتبار كونه قتلا و كون القتل مقدور الله تعالى باعتبار الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب (يتجه عليه ان الكسب صرف القدرة فخالق الصرف اما الله تعالى فلا شئ للعبد واما العبد فهو خالق بعض افعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا فى اخراجه عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الافعال تعم الافعال الاعتبارية (الا يرى انه جعل الكفر من المخلوقات واذا كان كون الفعل موجودا من الله وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع الى مذهب القاضى ان الفعل تحت القدرتين تحت قدرة الله بحسب ذاته وتحت قدرة العبد بحسب وصفه (قوله * والكسب مقدور وقع فى محل قدرته والخلق لا فى محل قدرته * فيه ان الكسب قائم بالمقدور وكذا الخلق بالخالق فكل منهما واقع فى محل قدرته ويمكن ان يدفع بان المراد ان الكسب مقدور وقع مكسوبه فى محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقه لا فى محل قدرته (والعبارة المستقيمة الكسب لمقدور وقع فى محل قدرته والخلق لمقدور لا فى محل قدرته (ووجه عدم صحة انفراد القادر بالكسب انه مالم يخلق الله الفعل عقيب صرف القدرة لا يصير كسبا (قوله

* ان الشركة ان يجتمع اثنان و ينفرد كل منهما بما هو له * فيه انه اجتمع الخالق والكاسب فى الافعال وانفراد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب (ولا يرد ان الكسب امر اعتبارى لما عرفت (قوله * ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة محمودة * فيه انه اذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب ايضا كذلك لان ما يترتب على المخلوق يترتب على المكسوب (ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن ان يقال ان الاتيان بماله عاقبة محمودة مع العلم بان له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح (وفيه انه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة للقبيح لم يكن مستحق الذم (ويمكن ان يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه فيعد به سفها والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه فيتعالى عن السفه (وان الخالق يتصرف فى ملكه بما يشاء والكاسب يتصرف فى ملك الغير بما لا يرضى به وذلك سفه (قوله * والحسن منهما * فى المواقف القبيح ما نهى عنه شرعا نهى تحريم او تنزيه والحسن بخلافه كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فانه حسن ابدا بالاتفاق (هذا (وفى تعريف الحسن انه يدخل فيه فعل البهايم (مع انه قال وفعل البهايم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم (وفعل الصبى مختلف فيه (وقول الشارح * وهو ما يكون متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الآجل * تعريف للحسن من افعال العباد فلا يرد خروج افعاله تعالى (نعم يرد دخول فعل الصبى (ويدفع بانه ذهب الى اتصافه بالحسن كما هو مذهب البعض (وتعلق المدح لا يخص

العاجل قال الله تعالى فى شان اهل الجنة (سلام قولا من رب الرحيم)
(والثواب ايضا لايخص الآجل فانه كثيرا مايجرى الفعل عاجلا
اذالصدقة ترد البلاء وتزيد فى العمر كما ورد فى الاثر (والمراد المدح
فى الشرع لاباعتبار اقتضاء العقل فيكفى فى التعريف احد
الامرين وكون التفسير بما لايكون متعلقا للذم والعقاب احسن
لشموله المباح لما عرفت ان المباح حسن عند اكثر اصحابنا (ولان
الرضاء يشمله فينبغى ان يجعل محكوما عليه وبه (والذم قول اوفعل
او ترك قول او فعل ينبئ عن ايضاع حال الغير كذا فى المواقف
(ومقتضاه ان المدح ايضا اعم من القول والفعل وتركهما
(والمشهور ان المدح والذم من الاقوال كالحمد (ولايدخل
فى التعريف ترك السنة وان لاعقاب عليه لانه مما يتعلق به الذم
لا مما يعاتب عليه ويوجب حرمان الشفاعة (قوله * يرضى الله *
اتفاقا لكن عندنا بمعنى ارادة الله من غير اعتراض على الفاعل
وعند المعتزلة بمعنى ارادة الله (وكذا الحكم بان القبيح ليس برضاه
ايضا متفق عليه لكن عندنا بمعنى انه مراد من غير ترك الاعتراض
وعند المعتزلة بمعنى انه غير مراد (فالرضاء عندنا الارادة من غير
اعتراض وعندهم الارادة اذ لا ارادة للقبيح عندهم وتعلق الذم
ايضا لايخص العاجل قال الله تعالى (فاذن مؤذن بينهم ان لعنة الله
على الظالمين) وكذا تعلق العقاب لايخص الاجل قال الله تعالى
(فاخذه الله نكال الاخرة والاولى (وقوله * يعنى ان الارادة
والمشية اه * فذلك جميع ما سبق من مسئلة تعلق الارادة والمشية
والتقدير ومسئلة تعلق الرضاء وعدمه وليس المعنى انه يريد
بمسئلة الرضاء ذلك (لكن يتجه انه لم يكن هنا حديث المحبة والامر

(الان يقال قد اشتهر ان الامر والمحبة يستلزمان الرضاء (قوله
* فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب *
يستفاد منه ان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة قدرة فعل الخير
(وفيه انه لو كان كذلك لكان معاقبا بقصد فعل الشر (على ان القصد
بفعل الشر معفو مالم يعمل (ويمكن ان يجاب عنه بان الحسنات
يذهبن السيئات وكف النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه
يمحو سيئة تضيع قدرة فعل الخير (فعدم العقاب على القصد
لاينافى استحقاق العقاب (والظاهر انه لايقتصر عليه استحقاق
العقاب على تضييع قدرة فعل الخير بل من علله كسب قدرة الشر
وكسب الشر واضاعة فعل الخير ايضا (وقوله * فلهذا
ذم الكافرين بانهم لايستطيعون * يعنى به ان الذم على عدم
الاستطاعة مع ان العدم ازلى خارج عن قدرتهم لذلك التضييع
(ونحن نقول الاشبه ان معنى لايستطيعون السمع فى معنى صم
نزل اذانهم منزلة العدم لعدم ترتب الفائدة عليها ونزلهم منزلة
عادم السمع (قوله * والازم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة *
وقد اتفقوا على انه لافعل الا مع الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد
سبب ولو عاديا فلا وجه لما قيل ان هذا الكلام الزامى على من
يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة فى وجود
الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله * فان قيل لو سلم استحالة بقاء
الاعراض فلا نزاع فى امكان تجدد الامثال * اشار بما سيصرح
اخرا من منع استحالة بقاء الاعراض ومنع بعد تسليمه لزوم وقوع
الفعل بلا استطاعة لو كان الاستطاعة قبل الفعل لانه يجوز
وجودها عند الفعل بتجدد الامثال كما فى اعراض يتوهم بقاءها

مطلب
الاستطاعة مع الفعل

قائله الخيالى
م

(ودفعه بان المراد ان الاستطاعة بها الفعل مقارنة للفعل والازم وقوعه بلا استطاعة سواء كان تلك الاستطاعة مسبوقة بالامثال اولا (فاتجه ان الاشعرى نفى الاستطاعة قبل الفعل وهذا الكلام يوجب جوازه (ودفعه بان نفى الاشعرى الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يتوقف على انتفائه (بل لانه لايساعده البيان وما لم يقم دليل على وجود الممكن لايحكم بوجوده لان الاصل العدم فيبقى على اصله (نعم يمكن بيان انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء الاعراض بان يقال لادليل على ثبوت القدرة التى بها الفعل قبله فالثابت انه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قبل (حاصله ان ليس نفى وجود المثل السابق داخلا فى دعوى الاشعرى (وفيه بحث اذ المذهب ان لاقدرة قبل الفعل اصلا (ومذهب المعتزلة جوازها قبله (لانه لابد من مثل سابق كما ستعرف (ويمكن دفعه بان المنفى عند الاشعرى كون تلك القدرة قبل الفعل والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله (على ان ذكر صاحب المواقف ان اكثر المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل (وقال السيد فى شرحه ويتعلق به حينئذ ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه (قوله * فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة * لان مذهبهم ان تعلق القدرة كوجودها قبل الفعل ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه (والا لزم ايجاد الموجود (وقوله ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض والا يلزم قيام العرض بالعرض * بعض مايتعلق به نظر الشارح حيث قال * ولانه يجوز ان يمتنع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرط * لانه

يتعلق بهذه المقدمة (وتفصيله انه لايلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل فى الحالة الثانية وامتناعه فى الحالة الاولى تحكما لجواز وجود شرط فى الحالة الثانية من حدوث وصف اعتبارى فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض او غير ذلك من الامور الثابتة (فمن قال يرد عليه انه يجوز ان يكون قائله الخيالى م الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لامعنى موجودا يمتنع قيامه بمثله فقد غفل عن انه بعض ماسيذكره الشارح (وبما نقلنا لك مذهبهم من المواقف ظهر ضعف ماذكره الشارح فى وجه النظر * ان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لايقولون بامتناع المقارنة الزمانية الخ * قوله * ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد * قيل هذا البعض الامام الرازى ومقصوده رفع النزاع (وفيه بحث لان الاشعرى لايجوز وجود القدرة الغير المستجمع قبل الفعل والا لوجد الفعل بدون القدرة لامتناع بقاء الاعراض والمعتزلة لاتجوزان يكون القدرة عليه معه والا لزم ايجاد الموجود (فمراد البعض تحقيق الحق من غير تقيد بمذهب (وفى ان وجود القدرة قبل الفعل حق بحث الاان يستند الى حكم بديهة العقل (وقوله * واما امتناع بقاء الاعراض الخ * دفع لما يتجه على قوله * والا فقبله * ووجه امتناع قيام البقاء والعرض معا بالمحل انه حينئذ لايكون احدهما اولى بان يكون وصفا للاخر من الاخر كذا قيل (وانه حينئذ ليس احدهما اولى بالوصفية للاخر من شئ قائله الخيالى م من الامور القائمة بالمحل (لكن فى اتمام امثال هذا الوجه صعوبة اذ الوصفية تابع الاختصاص الناعت فيجوز ان يكون هذا الاختصاص لواحد من امور قائمة بمحل دون آخر (قوله * اشار

الى الجواب بقوله * (فيه انه ان كان سلامة الاسباب باقية الى وقت
الفعل لزم قيام العرض بالعرض (ولو قيل السلامة امر عدمى
لزم قيام العرض بالمعدوم (وان لم تكن باقية لزم تكليف العاجز
(لا يقال نختار انها ليست باقية لكون البقاء عرضا ولكن مستمرة
الى حين الفعل (لانا نقول فليكن العرض والقدرة ايضا مستمرين
(بل ينبغى ان يقال سلامة الاسباب تتجدد بتجدد الامثال بشهادة
الحس بخلاف القدرة فانه لا دليل على وجودها قبل الفعل وتجدد
ما فيه (قوله * فان قيل الاستطاعة صفة المكلف * يمكن ان يمنع
كون الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف (لا تقول لو لم يكن
صفته كيف يصح اعتماد التكليف عليه (قلت صح لانه يرفع به
عجز المكلف (ولو اورد هذا السؤال على كون الاية شاهدة
لهذا الاطلاق لا يتجه عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكلف
بالحج حيث اسندت اليه وسلامة الاسباب ليست صفة له (لكن
يحتاج حمل كلامه عليه الى تخصيص المكلف فى عبارته بالمكلف
بالحج (وظاهر الاطلاق وان كان قوله * فكيف يصح تفسيرها به *
انسب بهذا الاحتمال (وضمير تفسيرها حينئذ يحتمل الرجوع
الى الاية (وقولنا هو ذو سلامة اسباب لا يستلزم كون سلامة اسبابه
وصفا له اذ يقال هو ذو غلام مع ان الغلام ليس وصفا له (ويريد
بقوله * اسم فاعل يحمل عليه * يحمل معناه عليه (قوله
* وصحة التكليف يعتمد هذه الاستطاعة التى هى سلامة الاسباب *
اذ به يتمكن العبد من القصد الذى يخلق الله القدرة عقيبه لا محالة
(وقوله * لا الاستطاعة بالمعنى الاول * فيه مسامحة كما فى قوله
* فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول * وفى اطلاق

العجز فى العرف واللغة على المعنى الاول نظر اذ لا يفهم فيهما
من العجز الا عدم الاستطاعة الثانية (قوله * وقد يجاب بان القدرة
صالحة للضدين عند ابى حنيفة * جعل الشارح رحمه الله محصل
الجواب ان الكافر مكلف بالايمان لقدرته المصروفة الى الكفر
فلا يلزم تكليف العاجز فلزم القول بتقدم القدرة على الفعل
(ويمكن ان يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الالات ويكون
كلام المتن تجريد القول الامام ايضا (قوله * هذا مما لا يتصور
فيه نزاع * فيه بحث اذ الاشعرى لا يجوز تقدم القدرة لامتناع
بقاء العرض (فالاوجه ان يقال يرده انه يلزم بقاء العرض (قوله
* ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه سواء كان ممتنعا فى نفسه كجمع الضدين * هذا مما اتفق على عدم جواز التكليف به على ما
هو المشهور وان تمايل كلام المواقف فتارة يشعر بالخلاف فيه ايضا
وتارة بالاتفاق (واما الممكن فى نفسه الممتنع من العبد عادة فعدم
وقوع التكليف به متفق عليه انما الخلاف فى جوازه واما ما يمتنع
بناء على علم الله تعالى او ارادته خلافه فالتكليف به واقع (فقوله
* وانما النزاع فى الجواز * يوهم انه وقع النزاع فى جواز جميع
اقسام ما لم يقع به التكليف (فعلى ما يشعر به بعض كلام المواقف
صحيح (وعلى ما يشعر به البعض الاخر وهو المشهور يجب تخصيص
النزاع فى الجواز بالممتنع فى نفسه (واشار بقوله * ثم عدم التكليف
بما ليس فى الوسع * ان الرهان فى قوله * ولا يكلف العبد * غير محفوظ
(ومما يدل على ان الامر فى قوله تعالى (انبؤنى باسماء هؤلاء)
ليس للتكليف ان الملائكة ليسوا من اهل التكليف (ولا حاجة
الدعوى عدم وقوع التكليف الى حمل تحميل ما لا يطاق على غير

مطلب
فى تكليف ما لا يطاق

التكليف لانه لاينافى عدم وقوع التكليف (وانماينافى عدم امكانه
(قال القاضى فى تفسيرهامعناه (لاتحملنا مالاطاقة لنابه) من البلاء
والعقوبة او من التكاليف التى لاتفى بها الطاقة البشرية وهو
يدل على جواز التكليف بمالا يطاق والا لماسئل التخلص عنه
(ولايخفى ان حمله على عدم تحميل العوارض والعقوبات والبلايا
بعيدلانه حينئذلايناسب ان يسئل السائل عدم تحميل مالاطاقة
به (بل الظاهران يسئل السائل عدم تحميل العوارض والبلايا
مطلقا (ولايذهب عليك ان العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه
بمالبس فى الوسع مما لاطريق اليه الا اخباره تعالى فلذا استدل
عليه بقوله تعالى (لايكلف الله نفسا الاوسعها) (لكن الدليل
انمايتم لو لم يكن الزمان المستقبل مرادا و لم يكن المضارع المنفى
لنفى الاستمرار (ودون بيانهما خرط القتاد (قوله * وجوزه الاشعرى *
بناء على انه لايقبح من الله شئ (فان قلت هذا يوجب تجويز التكليف
بالممتنع فى نفسه (قلت لم يجوزوه لامتناعه لان الممتنع لايمكن
تصويره ولايمكن طلب المجهول المطلق (ولك ان تقول عدم
التجويز لان طلب المحال محال فيستحيل ان يطلب من العبد
المستحيل (قوله * وهذه نكتة * تأنيث هذه نكتة كمالايخفى
على من هو اهل لنحوها (وانما سماها نكتة لاحتياجها الى دقة
نظر فى استخراجها (ودفعت بالنقض وهو انها لو صحت لزم
ان لايجوز تكليف فى امثال ابى لهب بالايمان لانه علم انهم
لايؤمنون واخبر به (وفيه بحث لانه تعالى علم انهم لايؤمنون
ايمانا نافعا كيف و كل واحد يؤمن عند اليأس الا انه لاينفعه ايمانه
(ويمكن دفعه بان كل احد مكلف بالايمان قبل اليأس

كل واحد
نسخه

اذ

اذ لو كان التكليف بالايمان مطلقا لكان بالايمان ٧ اليأس — ٧ مطابق عند اليأس نسخه
ممتثلا لما كلف به وخارجا عن عهدة الامر (على ان هذا البحث
لايجرى فى التكليف بالاعمال مع علمه تعالى بانه لايأتى بها اصلا
(ويمكن حلها بغير ما ذكره الشارح ايضا وهو ان يقال على
تقدير وقوعه لايلزم كذبه تعالى اذ تقدير وقوعه يستلزم كون
خبره تعالى بايمانهم فانه انمايعلم ماهو الواقع ويخبر عنه وانما اخبر
عن عدم ايمانهم لانه الواقع اتفاقا حتى لوكان الواقع ايمانهم
لاخبر به لابعدم ايمانهم (قوله * ومايوجد من الالم فى المضروب *
حق البيان ان يجمع مع قوله والله تعالى خالق لافعال العباد
(والخلاف فى انه هل للعبد صنع فيه ام لا لايوجب التقييد
بالانسان لانه اخص من العبد (وقوله * لاصنع للعبد فى تخليقه *
بعد جعله مخلوق الله تعالى وهو ينفى كونه مخلوق العبد لنفى
الكسب لامحالة فان مكسوب العبد مما للعبد صنع لتخليقه اذ
لولم يصرف اليه ارادته وقدرته لم يخلقه الله وانما يخلقه عقب
صنعه (فلايرد ما ذكره الشارح بقوله * والاولى ان لايقيد
بالتخليق الخ * ويتجه انه اذالم يكن للعبد مدخل لابالكسب
ولا بالتخليق فاوجه مؤاخذة العبد به فى الاولى والاخرة (ويمكن
دفعه بان العبد ممنوع من فعل يخلق عقيبه عادة ما يتضرر
به احد (وقوله * واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما لبس
قائما بمحل القدرة * يعنى استحالة اكتساب ما لبس قائما بمحل
القدرة عليه فاما النظر الذى يتولد منه العلم وان كان قائما
بالناظر لكنه لبس قائما بمحل القدرة عليه (وبهذا اندفع ان
المتولد قد يكون قائما بمحل القدرة (ولم يحتج فى دفعه الى ماقبل

قائله الخيالى
م

المورد الخيالى م

ان هنــاك ضميمة مطوية وهى انا نعلم بالضرورة الوجدانيــة ان حالنــا بالنسبة الى المتولدات فيناكحا لنا بالنسبة الى المتوالدات فى غيرنا فلا اكتساب فى جميع المتولدات (واورد على قوله * ولهذا لايتمكن العبد من عدم حصولها * ان عدم تمكن العبــد قبل وجود مباشرة السبب مم و بعــده لاينافى كونه مكتسبــا كما ان صرف القدرة والارادة الى فعل المباشرة توجبه و يفوت التمكن من تركه (ويمكن دفعه بان التمكن من عدم الحصول انه لولم تعلق الارادة به قبــل الحصول لم يحصل فى الفعــل المتولد لايتحقق ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققــه (نعم يمكن ان يقــال ولهذا لايتمكن فى حصولهــا لان التمكن من الحصول ان يكون الحصول بارادة المتمكن فان الارادة ما به ترجح احد طرفى المقــدور (فحما لبس ترجحه بالارادة لبس بمقــدور (الا ان ما ذكره اظهر فلذا اختــاره فتأمل (قوله * والمقتول *

مطلـــــب والمقتول ميت باجله

اى كل مقتول * ميت باجله * الاجل فى الحيوان الزمان الذى علم الله انه يموت فيه وللناس اجل واحد عنــد غير الكعبى من المعتزلة (الا انه لايتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة و يتقدم عنــد المعتزلة (وقوله * لا كما زعم بعض المعتزلة * يريد به غير الكعبى فانه عند الكعبى ايضا مات باجله (فلايكون قوله * والمقتول ميت باجله * مخالفا لما عنــده (ومن قال اراد به غير جماعة ذهبوا الى ان ما لايخــالف عادة الله واقع بالاجل منسوب الى القــاتل كقتل واحد بخلاف قتل جمــاعة كثيرة فى ساعة فانه لم يجر عادته تعــالى بموت جماعة فى ساعة يرد قوله انهم ايضــا لم يقولوا ان كل مقتول باجله فيكون هذا القول لا كزعمهم ايضا

فلايكون التقييــد بالبعض لاخراجهم (بل خص بيــان زعم البعض المخــالف بما ذهب اليه من سواهم بعــدم الالتفات الى زعمهم واسقاطه عن درجة الاعتبــار لان الفرق غير بين بين ما هو خلاف العــادة وما هو عادة (وانما اوقعهم فيــه الهرب من شناعة الالزام فانه لولم يجعل مخالف العادة فعل القاتل و يجعــل فعــل الله لزم خرق العادة لا للاعجاز وذلك يوجب قدحا فى المعجزة (ومعنى قطع الله تعــالى عليه الاجل انه اقدر القــاتل عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل الى الاجل (قال فى شرح المقاصد وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان يبطل فيــه الحيوة قطعا من غير تقدم وتأخر فهــل يتحقق ذلك فى المقتول ام المعلوم فى حقــه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجل له (قوله * لنا ان الله تعــالى قد حكم باجل العباد على ما علم من غير تردد بانه اذا جاء اجلهم الاية * قد تكرر هذه الاية فى التنزيل مصدرة بقوله لكل امة اجل وتعيين الاجل لكل امة لايستــلزم تعيين الاجل لكل واحــد من تلك الامة ففى الاستدلال بحث (وقوله * واحتجت المعتزلة * بمخــالفة لما نقل عنهم انهم ادعوا فى بقاء المقتول لولا القتــل الضرورة كما ادعوا فى توالد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء اسبابهــا (ووجه بانه تجوز لما ان ما ذكروا من المنبهــات مصورة بصورة الحجة (ولايبعد ان يقــال تبع الواقع لا زعمهم فان ما ذكروا حجة لا منبه كما زعموا ولهذا اجاب بما اجاب والا لم يكن الجواب نافعــا لان رفع المنبه لاينفع (قوله * لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما * يدفعه ان الله تعــالى قدر اجله فى هذا الوقت لعلمــه

الموجه الخيالى م

بان قتله فى هذا الوقت وتقدير الاجل لهذا العلم لاينافى استحقاق الذم كما ان الموت بالمرض لاينافى تقدير الاجل ولاينافى ايجاب الدية والقصاص (ومحصل الجواب عن الاستدلال بالاية ان الله تعالى قدر اجله سبعين لعلمه بان طاعته يصير سببا لثلثين سنة من عمره فيصير اربعون يستحقه من غير الطاعة سبعين (لا انه قدر اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يؤل الى القول بتعدد الاجل كما توهم فقيل فالحق فى الجواب ان احاد الاحاديث لاتعارض الايات القطعية اوان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما قال ذكر الفتى عمره الثانى (قوله * لان الرزق اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فيأكله * مايعول عليه فى تعريف الرزق كل ما انتفع به حى سواء كان بالتغذى او بغيره (وقال بعضهم كل مايتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة فلا اختصاص له بالمأكول اجماعا (ولهذا اى ولعدم اختصاصه بالعبد قال السيد السند ليس قول المواقف الرزق عندنا كل ما ساقه الله الى العبد فاكله تحديدا للرزق بل هو نفى لدعوى اختصاصه بالحلال (واورد على التعريف المعول انه يدخل فيه العارية مع انه يبعد ان يسمى رزقا وعلى كلا التعريفين قوله تعالى (ومما رزقناهم ينفقون) لان الرزق لوكان مخصوصا بالمنتفع به لم يصح الانفاق منه نعم لايرد على تعريفه بماساقه الله الى الحيوان لينتفع به (لكن يرد عليه جواز ان يأكل احد رزق غيره (واورد على تفسيره بمملوك يأكله المالك خنزير يأكله مالكه (واجيب بان الحرام لايملك عند المعتزلة (ويبطل عدم كون ما يأكله الدواب رزقا قوله تعالى (ومامن دابة فى الارض الا على الله

المتوهم والقائل الخيالى م

مطلب الرزق

المورد الخيالى م

رزقها) وحملها على دابة مرزوقة خلاف الظاهر (واشار بقوله * وعلى الوجهين * الى انه لاتعويل على ما هو ظاهر عبارة المواقف من اختصاص اللازم بالوجه الثانى (وفى وجود حيوان لم يصل اليه مالايمنع من الانتفاع به نظر (وقيل على الكل يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا ولاحراما مرزوقا كالدابة فانه ليس فى حقها حل ولاحرمة (قوله * لان ما قدره الله غذاء لشخص يجب ان يأكله * لاحاجة اليه بعد اعتبار الاكل فى مفهوم الرزق (وقوله * واما بمعنى الملك فلايمتنع * انما يصح او لم يعتبر فى معنى الملك الاكل وقد اعتبر حيث قال مملوك يأكله المالك (قوله * والله تعالى يضل من يشاء * خص الفعلين بتقديم المسند اليه بالله تعالى (وقدم الاضلال لمخالفة المعتزلة فى صحة اسناده الله تعالى ولانه اشيع ولهذا كانت الكثرة لاهل النار (وفى عموم كلمة من اشارة الى انه يضل المهتدى ويهدى الضال (ولذلك ورد الامر بتكرار (اهدنا الصراط المستقيم) فى كل وقت من اوقات الصلوات الخمس لكن لابد من تخصيص من بمن لايتصف بالهداية فى الهداية و بالضلالة فى الضلالة لئلا يلزم تحصيل الحاصل (قوله * لانه الخالق وحده * دليل على حصر الهداية المستفاد من كلام المصنف على ما قدمناه (ثم هذا الحكم فرع خلق الاعمال (ووجه الاشارة الى ان ليس الهداية بيان طريق الحق مع ان ارادته تعالى عامة عندنا انه تعارف ان تقييد الشئ بمشية الله انما يكون فيما لم يعم مشيته تعالى به (وفى قوله * لانه عام فى حق الكل * نظر وان فسر قوله تعالى (والله يدعوا الى دار السلام) بانه يدعوا كل احد (وذلك ان دعوته

مطلب مبحث الهداية

كل احد انما يتم لو لم يخل بعض الازمنة عن رسول وان يكون
دعوة الرسول فى جميع ازمنة نبوته بالغة الى كل احد من اهل
زمانه (وقوله * ولا الاضلال * عبارة عن وجدان العبد ضالا
او تسميته ضالا * اشارة الى رد توجيه من ينكر اضلال الله
حيث يجعل الاضلال بمعنى وجدانه ضالا بجعل الافعال للوجدان
على صفة نحو احمدته بمعنى وجدته محمودا (او بجعله بمعنى
التصيير بمعنى تصيير الله اياه ضالا بمعنى تسميته ضالا كما فى قوله
تعالى (ولا تجعلوا لله اندادا) اى لا تسموا الاشياء اندادا له (وله
توجيه آخر وهو اقدار الله الشيطان على اضلاله (ولا يرده التعليق
بالمشية (ولا يبعد ان يقال فى التقييد اشارة الى دليل ان لبس
الهداية كذا والاضلال كذا لانه قيد هداية الله واضلاله فى
الشرع بالمشية (قوله * نعم قد يضاف الهداية الى النبى عليه
الصلوة والسلام مجازا بطريق التسبب * لتحمل المضاف
الى النبى على بيان الطريق مساغ كما ان لحمل المقيد بالمشية
على الدلالة الموصلة مساغا (والمذكور فى كلام المشايخ ان
الهداية عندنا كذا اى فى لسان الشرع (والا فلا انكار لكون
الهداية فى اللغة ما ذكره المعتزلة (قوله * ومثل هداه فلم يهتد
مجاز * ومنه قوله تعالى (واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى
على الهدى) على ما هو المشهور من ان استحباب العمى
على الهدى كناية عن عدم اهتدائهم (ومنهم من قال يحتمل
ان يكون كناية عن ارتدادهم (قوله * وعند المعتزلة بيان طريق
قائله الخيالى م
الصواب * البيان الاظهار فلو اريد باظهار طريق الصواب
اظهار ذات طريق الصواب لم يوافقه الاية والحديث المذكوران

(ولو اريد اظهار طريق الصواب من حيث انها طريق الصواب
فهما يوافقانه لان الرسول لا يمكنه ان يظهر طريق الصواب
على احد من حيث انه صواب انما هو بخلق الله الاهتداء فيه
ولم يهتد قومه لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب
ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب
رد على الخيالى م
(ولهذا اندفع ايضا ان فيما ذكره المعتزلة فوات طريق المطاوعة
فان الاهتداء المطاوع للهداية لا يلزم ذلك البيان (واندفع
ايضا انه يبطل كونها للبيان المذكور المدح بالمهدى اذ لا مدح
الا بالحصول اذ الاستعداد وان كان تاما مع عدم الحصول
نقيصة (وقد يمنع كونه نقيصة بل فضيلة مجتمعة مع النقيصة
(قوله * والمشهور * يعنى فيما هو المشهور التقييد بالمشية
والادلة المبطلة لما نقل عن المعتزلة لهم لا عليهم بل علينا
الواهم هو الخيالى م
(وليس المراد ان المشهور ينافى ما ذكره المشايخ كما وهم فقيل
يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية والمشهور
بين القوم هو المعنى الغير الشرعى فلا منافاة (قوله * وما هو
الاصلح للعبد * فى الدين عند معتزلة بصرة وفى الدنيا والدين
عند معتزلة بغداد كذا فى بعض الحواشى (وفى المواقف ما هو
الاصلح للعبد فى الدنيا لكن الحكاية المشهورة فى الزام الجبائى
وقد مر فى صدر الكتاب تدل على ان لبس الواجب الاصلح فى
الدنيا (فلعل قوله فى الدنيا سهو من الناسخ (وقوله * ولما كان
له منة واستحقاق شكر فى الهداية * مدخول بانه يجزى بالاعمال
الواجبة شرعا ويحمد المنعم الذى اوجب على نفسه للانعام
على كل احد (وقوله * ولما كان امتنانه على النبى صلى الله عليه وسلم

فوق امتنانه على ابى جهل * ويمكن ان يقال ولما كان شكره على النبى اوجب منه على ابى جهل (فيهما ان انعام النبى اكثر من انعام ابى جهل لما ان الاصلح بحاله كان اكثر من الاصلح بحاله (وفى قوله * لما كان بسؤال العصمة الخ * انه بالسؤال والابتهال الى الله يصير اللطف اصلح له ويصير احق بالانعام (وفى قوله * ولمابقى فى قدرة الله الخ * انه يتجدد مصالح العباد يوما فيوما (وما ذكره فى جواب غاية مشبتهم حاصله ان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بالعواقب لايخلو عن المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل رعاية لمصلحة (والعوار بفتح العين هو العيب وقد يضم (قوله

مطلب
مبحث عذاب القبر

* وعذاب القبر للكافرين * ماثبت فى حق الكفار خاصة انه جعل فى قبره تسعة وتسعون تنينا ينهشه ويلدغه (ووجه بعض العلماء الحديث هذا العدد بانه لاعراضه عن تسعة وتسعين اسماء الله (وينبغى ان يريد بالعصاة من مات على العصيان فان التائب عن الذنب كمن لاذنب له (ويدل على ان من العصاة من لايريد الله تعذيبه الاستعاذة عن عذاب القبر فانه لوكان مقررا واقعا لامحالة لم يكن فى الشرع الاستعاذة منه كما ان لايجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لتقرر حكم عذابهم وبعدهم من الرحمة (ولما لم يعذب بعض العصاة فعدم عذاب الابرار بطريق الاولى (فعلم من بيان وجه تخصيص بعض العصاة وجه تخصيص العصاة فلذا اكتفى به (وقوله * بما يعلمه ويريده * متعلق بعذاب القبر والتنعم على سبيل التنازع اى بما يعلمه الله ويريده يعنى بشىء منهما غير متعين وان صرح الآثار بالبعض كما مر

فى التعذيب وكالجعل على فرش الجنة وبلوغ طيب الجنة وروحها له (ويحتمل ان يكون متعلقا بالتنعيم خاصة ويكون المعنى بما يعلمه الميت ويريده (قوله * وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر * فيه رد على الجبائى وابنه والبلخى حيث انكروا تسمية الملكين منكرا ونكيرا (وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه اذا سأل والنكير انما هو تقريع الملكين له (ولنا ما وقع فى حسان المصابيح عن ابى هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللاخر النكير وكان النكير اهيب من المنكر (حيث سمى بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار (والظاهر ان منكرا ونكيرا جنسان (والا ففى ساعة واحدة يتفق اموات فى اطراف العالم فلا يمكن ان يسألا الجميع فى آن واحد (ولايبعدان تنكيرهما للاشارة الى ذلك (والظاهر ان سؤال الانبياء ليس عن نبيهم (والمقصود من اثبات السؤال الصبيان والانبياء تصحيح اطلاق السؤال فى المتن (وقوله * ثابت كل من هذه الامور * اشارة الى وجه افراد الخبر عن المتعدد (قوله * لانها امور ممكنة * لاستحيله حتى يجب تأويل السمعيات الواردة فيها اخبر بها الصادق فلايقبل النسخ اذ لانسخ فى الاخبار (والمراد بالصادق اما النبى لان القرآن ايضا يعلم من جهته واما الله تعالى لان كل ما يخبر به النبى (وحى يوحى ومانيطق عن الهوى) ولابد من قيد آخر وهو انه اخبر بها الصادق بلامعارض (ولايبعد ان يستفاد هذا القيد من قوله * على ما نطقت به النصوص * لان ما له معارض ليس نصا عند التحقيق (ولايخفى ان شيئا

بما ذكره من النصوص لا يدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد اكد ما قدمه من كثرة النصوص الواردة فى عذاب القبر دون التنعيم حيث اكثر نصوص عذاب القبر ولم يأت الا بواحد يدل على التنعيم وهو قوله صلى الله عليه وسلم (القبر روضة من رياض الجنة) ولم يراع الترتيب والا لقدم نص التنعيم على شواهد سؤال المنكر والنكير (ووجه دلالة الاية الاولى ما ذكره المواقف من انه عطف عذاب يوم القيمة على عرض النار غدوا وعشيا فهما متغايران (ولا شبهة فى كون العرض قبل الانشار من القبور كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر اتفاقا لان الاية فى شان الموتى (ووجه دلالة الاية الثانية ان الفاء للتعقيب من غير تراخ (وتوجيهه بان ازمنة الدنيا فى جنب ازمنة الاخرة اقل قليل فلاستقلالها استعمل الفاء تأويل لاداعى اليه (واشار بقوله * وبالجملة الاحاديث الواردة فى هذا المعنى وفى كثير من احوال القبر متواترة المعنى * الى ان الثبوت بالادلة السمعية حق وكون الاخبار اخبار الاحاد لا ينافى كونها دليلا مفيدا لليقين والقطع (قوله * وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض * وجوز بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على تجويز تعذيب الجماد (والجواب بجواز * ان يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء او فى بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك به الم العذاب اولذة التنعيم * يدل على ان انكارهم مبنى على عدم التجويز (وهذا بعيد ممن يعترف بخلق الله المخلوقات فى النشأتين (بل الظاهر انهم لما وقعوا بين اثبات احياء لم يصرح به الشرع وبين تأويل آيات عذاب القبر وشواهده ترجح

عندهم التأويل (والمأكول فى بطن الحيوان والمصلوب فى الهواء المشاهد لنا الى ان يبعث من غير مشاهدة حيوة فيه شبهتان قويتان للمنكرين تحيرت الاصحاب فى دفعهما (وجعلوا من احرق وذرى اجزاؤه فى الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا اقوى منهما (فذكر المصلوب بلا قبود وذكرناها اختلال بالبيان (وتشنيعهم بعدم التأمل فى عجائب الملك والملكوت وبانهم استبعدوا مثل ذلك فى قدرة الله تعالى انما يتم لو لم يستبعدوا القول بما هو خارج عن عادته تعالى من احياء مشاهد لنا وتعذيبه من غير ان نعرفه (ولعل استبعادهم هذا (والا فكيف يظن بالمصدقين بقدرة الله تعالى على الايجاد والاماتة والنشور ذلك (نعم الكلام معهم فى انه هل يصلح هذا الاستبعاد لترك ظواهر احاديث متواترة المعنى ام لا (قوله * واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والاخرة افردها بالذكر * لا امارة لافرادها بالذكر (بل يجوز ان يكون من اخر مباحث الدنيا واول مباحث الاخرة الا ان رعاية حسن الترتيب تقتضى الحمل على ما ذكره (قوله * وصرح بحقية كل منها تحقيقا وتأكيدا * وازدادا للمسئلة بعبارة الشارع حيث وقع فى الكتاب (والوزن يومئذ الحق) وورد فى الحديث (من شهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله وان عيسى عبد الله ورسوله وابن امته وكلمته القاها الى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق ادخله الجنة على ما كان عليه من العمل) (قوله * والبعث * قال الامام الرازى مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير

اخلال نسخه

وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث فى كل منهما اما عن تخريبه
او من تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة (الاول كيفية
تخريب العالم الصغير وهو بالموت (والثانى انه كيف يعمره بعدما
خربه وهو انه يعيده كما كان حيا عالما عاقلا ويوصل اليه الثواب
والعقاب (والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير وهو انه
يخربه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء (والرابع انه كيف
يعمره بعد تخريبه (وهذا هو القول فى شرح احوال القيمة
وبيان احوال الجنة والنار (قوله * وهو ان يبعث الله تعالى
الموتى من القبور بان يجمع اجزائهم الاصلية ويعيد الارواح
اليها * فى شرح المواقف اعلم ان الاقوال الممكنة فى مسئلة
المعاد لا تزيد على خمسة (الاول ثبوت المعاد الجسمانى فقط
وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة (والثانى ثبوت
المعاد الروحانى فقط وهو قول الفلاسفة الآلهيين (والثالث
ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمى والغزالى والراغب
وابى زيد الدبوسى ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخرى
الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو
النفس الناطقة وهى المكلف والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب
(والبدن يجرى منها مجرى الاية (والنفس باقية بعد فساد
البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد
من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان فى الدنيا
(والرابع عدم ثبوت شئ منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة
الطبيعيين (والخامس التوقف فى هذا الاقسام وهو المنقول
عن جالينوس فانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هى المزاج فيعدم

عند الموت فيستحيل اعادتها (او هى جوهر باق بعد فساد
البنية فيمكن المعاد حينئذ هذا كلامه (ولا يخفى ان الرابع الذى
هو عدم ثبوت شئ منهما لا يقابل التوقف (فالاولى الرابع عدم
كل منهما (وان ما نقله من جالينوس يدل على ثبوت التوقف
فى المعاد الروحانى (واما الجسمانى فهو ينكره كيف وهو لا يجوز
اعادة المعدوم (ولا شبهة فى انعدام الجسم (وانما التردد عنده
فى انعدام النفس (قوله * حق * الحق هو البعث الجسمانى
مطلقا (واما انه هل يفنى الانسان بالكلية ثم يعاد او يفرق
اجزاءه ثم تجمع فلا جزم فيه نفيا واثباتا (فقول الشارح فى تفسير
البعث على ما سبق لا ينبغى ان يكون مبنيا على انه يجب التصديق
بالبعث هكذا (بل ينبغى ان يكون اشارة الى ان الراجح عنده ذلك
(ووجه ان امتناع اعادة المعدوم غير مضر بالمقصود مع انه
ينعقد قياس هكذا بعث الموتى اعادة المعدوم واعادة المعدوم
ممتنعة ان الصغرى مع فرض صحة هذه المقدمة ممنوعة لان
الاعادة بجمع الاجزاء الاصلية للانسان واعادة روحه اليه (قوله
* لما ورد فى الحديث ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمى ضرسه
مثل احد * يقتضى هذا ان بدنا جردا عن لحية وعن اشعار
يكون بدنا آخر تورم بعض اجزائه يكون بدنا آخر مع انه خلاف
المتعارف (وقد يجاب بان عظم الضرس بالانتفاخ لا بضم زائد
(والا لزم تعذيبه بلا شركة فى المعصية (ويرد بان العذاب للروح
المتعلق به (ويمكن ان يرد بان الله يحفظ الجزء الزائد عن العذاب
وانما زيد لبعذب الجهنمى بعظمه (بل يجوز ان يكون الاجزاء
المزيدة هى النار لكن وجوه الرد كلها كلام على السند لان الجواب

الزائد هو الخيالى
م

لتعذيب
نسخه

هومنع استلزام عظم الضرس تغاير البدنين لكونه بالانتفاخ
والا لزم التعذيب بلاشركة (وقوله * ومن ههنا قال من قال
ومامن مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ * مما يخالف المقصود
لانه يومى فساد التناسخ (والاليق ان يذكر فى الجواب بان يقال
وان سمى مثل هذا تناسخا كان هذا نزاعا فى مجرد الاسم ومن ههنا
قال ومن قال ومامن مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ (قوله
* انما يلزم التناسخ لولم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء
الاصلية * يعنى ان التناسخ موضوع لانتقال الروح من بدن
الى بدن متغايرين فى الاجزاء الاصلية لا ان البدن الثانى عين
الاول حتى يرد بالمغايرة استدلالا بالسمع كما وقع لبعض (قوله
* لم يمكن وزنها * لانه لاوزن لها ولايمكن وضعها فى كفة
الميزان والعبث ماليس فائدته على قدر العمل (والظاهر ان
المراد نفى الفائدة مطلقا (والجواب بان كتب الاعمال هى التى
توزن لايخلو عن شوب وهو انه ثبت ان كتابا فيه اشهد ان لا اله
الا الله وان محمدا عبده ورسوله مع صغره يغلب فى الكفة تسعة
وتسعين سجلا كل سجل مثل مد البصر فاذا لم يكن للعمل وزن
فكيف يغلب الكتاب الصغير جدا الكتب الطويلة الكبيرة
(والمنع المشار اليه بقوله * وعلى تقدير كون افعال الله تعالى
معللة بالاغراض * ليس بشئ لانه لاينكر احد ان فعله تعالى
لايخلو عن حكمة وفائدة فعلى تقدير انتفاء الغرض لابد من
الفائدة (ويمكن ان يكون الحكمة فى الوزن ان يطلع حفظة
النار استحقاق كل معذب وملائكة الرحمة استحقاق كل بر (ومن
انكر الميزان فسره بملك يقابل الحسنات بالسيئات ليظهر رجحان

ببين نسخه

عن حكم نسخه

احدهما

احدهما اوتساويهما (قوله * والكتاب المثبت * وصف الكتاب
تنبيها على ان المراد به معهود (والظاهر فى قوله * يؤتى *
الذى يؤتى ليكون وصفا بعد وصف ويتم بيان العهد (وقوله
* اكتفاء بالكتاب * يحتمل معنيين كتاب الله تعالى اى لظهور
كتاب الله الدال على الحساب وكتاب العبد اى لان الكتاب يذكر
الحساب لانه ليس الا له (ومما لم يتعرضوا به وقد ثبت بالسنة
شفاعة القرآن لاهله ومحاجته لصاحبه (وهو بعيد عن مشرب
الاعتزال كوزن الاعمال (وقد نبه بالاستشهاد بالحديث ان
السؤال عن المؤمنين على وجه الستر وان السؤال عن الذنب
(قوله * قرره بذنوبه * معناه حمله على الاقرار بذنوبه (وفى
القاموس كنف الله محركة حرزه وستره وهو الظل والجانب
والناحية (قوله * والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر *
الكوثر فى الاية عند الاكثر الخير المبالغ فى الكثرة (ومن حمله
على الماء قال انه اسم نهر فى الجنة (ومن قال انه اسم حوض
فى الموقف سمى كوثرا لانه يمتلى من نهر الكوثر (وتحقيقه فى شروح
كتب الحديث فالاستدلال بالاية استدلال بنوع آية (وقوله
* ماؤه ابيض من اللبن * شاذ لانه افعل التفضيل من اللون
وكون كيزانه كنجوم السماء باعتبار العدد او اللمعان (ويؤيد
الاول ما فى رواية فيه اباريق من الذهب والفضة كعدد نجوم
السماء ومن شرب منها فلا يظمأ ابدا فلا يشرب ماء الجنة الا
للتنعيم واما المبتلى بالجحيم من المؤمنين فاما ان تحفظ الحوض
منه واما ان لايظمأ فى جهنم (قوله * والصراط حق * فى بعض
الحواشى المشهور ان الميزان قبل الصراط وماروى از الصحابة

قالوا يارسول الله اين نطلبك فقال عليه السلام على الصراط فان لم تجدوا ففى الميزان فان لم تجدوا ففى الحوض فوجهه ان الطلب فى المكان يجوز ان يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلايعارض المشهور (وانكار اكثر المعتزلة للوقوع والجواز وجوزه الهذيل وبشر بن المعتمر من غير حكم بالوقوع واختلف قول الجبائى فى نفيه واثباته (وعلى تقدير تسليم كونه تعذيبا للمؤمنين يجوز ان يكون لتطهيرهم عن الذنوب (وتأويل الصراط عند من انكره انه الاعمال الردية التى يسئال عنها ويؤخذ بها كانه يمد عليها ويطول المرور بكثرتها ويقتصر لقلتها (قوله * تمسك المنكرون * مقتضى الدليل ان يكون تمسكا لمنكر الجنة والنار مطلق (لكن الدليل لبعض المعتزلة (والفرق الاسلامية لاينكر ونهما مطلقا (فيرد عليه ان يدل على امتناعهما مطلقا وانتم لاتقولون به (والمشهور فى نفى كونهما فى عالم العناصر انه لو كان فى عالم العناصر لزم التناسخ وهو مفارقة النفوس عن الابدان فى عالم العناصر وتعلقها بها فيها وانتم لاتقولون به وقدقام الدليل على بطلانه وكانه لما راى الشارح ضعفه بدله بما ذكره (الاان صاحب الدليل كان ملتزما للدليل العقلى فلم يبق ماالتزمه بحاله ووجه انه لو كان فى عالم الافلاك لزم الخرق والالتيام ان مالايجوز فيه الخرق والالتيام لايخالطها شئ من الكائنات الفاسدة والجنة والنار على وجه ثبوتهما من قبيل مايكون ويفسد (واماوجه انه لو كان خارج عالم العناصر والافلاك فلبس لزوم الخرق والالتيام بل المذكور فيه ان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم اخر لكان

كريا ايضا فيعرض بينهما خلاء وانه محال (قوله * لناقصة آدم وحواء * واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذلاقائل بالفصل (ومن زعم ان الجنة لم تخلق بعدقال انه بستان كان بارض فلسطون بالواو والياء وقديسمى فلسطين بكسر فائهما وقد يفتح كورة بالشام اوقرية بالعراق اوكان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم عليه السلام (وحمل الاهباط على الانتقال منه الى ارض الهند كما فى قوله اهبطوا مصرا وقوله تعالى (تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لايريدون علوا فى الارض ولافسادا) يحتمل الجعل المتعدى الى مفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن الذين لايريدون آه فيكون وعدا لجعلها جزاء لعدم ارادة العلو والفساد (ومافى بعض الحواشى ان هذا الجعل لازم وجه والجنة لبس شئ لان هذا الجعل انما يتحقق فى الاخرة (واوسلم فصار لازما لوعد الحق (قوله * لوكانتا موجودتين لماجاز هلاك اكل الجنة * فيه انهما لووجد تابعد ايضا لماجاز هلاك اكل الجنة وهو يخالف كل شئ هالك الاوجهه (وقوله * بل يكفى الخروج عن الانتفاع به * قيل يريد به الانتفاع المقصود به (والافنا لايغنى يدل على وجود الصانع وهى من اعظم المنافع (قوله * اى دائمتان * يعنى لبس البقاء بمعنى الموجود فى الزمان الثانى بل الدوام على ماهو العرف وحينئذ (قوله * لاتفنيان * تأكيد للبقاء (ولوجعل البقاء بالمعنى المصطلح لكان لاتفنيان افادة لااعادة (فان قلت لايقتضى قوله تعالى (كل شئ هالك الاوجهه) فناء اهلهما لانهم ادركوا الفناء قبل دخولهما (قلت يقتضى فناء الرضوان والحور والغلمان وغيرها من اهلهما فلذا احتاج الى تأويل عدم فناء اهلهما

قوله الخيالى
م

والحوراء
نسخه

بعد استمرار الفناء (قوله * لقوله تعالى فى حق الفريقين
* خالدين فيها ابدا * اى لقوله مرتين هذا الكلام تارة فى حق
اهل النار وضمير فيها للنار وتارة فى حق اهل الجنة وضمير فيها
للجنة (قوله * وذهب الجهمية الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما
وهو قول باطل مخالف للكتاب و السنة والاجماع * انما يخالفها
لو لم يكن المراد فناء لحظة تحقيقا لحكم (كل شئ هالك الاوجهه)
(قوله * الشرك بالله * المراد مطلق الكفر والا لورد انواع
الكفر غيره (فيرد استدراك ذكر السحر لانه داخل فى المشرك
فلا يتم عدد التسعة (والمراد بالفرار عن الزحف الفرار عن جيش
الكفار الزائد على ضعف جيش المسلمين (و الالحاد فى الحرم
ترك الاستقامة فيما امر به (واورد على قول صاحب الكفاية — المورد هو الخيالى م
انهما اسمان اضافيان انه يخالف قوله تعالى (ان تجتنبوا كبائر)
(والمراد بالكبيرة عن الكفر بقرينة ماحكم به عليها (قوله
* بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان * هذا لا يصلح
الا ان يكون مبنى لكونه ليس بمؤمن (و لا يصلح ان يبنى عليه
كونه ليس بكافر) وسيأتى مبنى انه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفى
(والمخالف فى عدم الادخال فى الكفر لا يخص الخوارج
بل من المخالفين الحسن فانه زعم ان يدخل فى النفاق ولا يخفى انه
كفر مضمر (قوله * نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف
كان كفرا * اى بحسب الظاهر و بحكم الشرع بكفره لان مدار
الاحكام على الظاهر (واما بينه و بين الله فهو مؤمن لو لم يكن
فيما يتعلق بالقلب من التصديق خلل (قوله * الثانى الايات
والاحاديث الناطقة * اى الدالة دلالة صريحة (وفى كون

ماذكره من الايات صريحة بحث لان الخطاب للمؤمنين البريئين
من العصيان وفرض القصاص وايجاب التوبة مبنى على فرض
القتل و العصيان و اثبات الامثال على سبيل الفرض ولا يلزم
بقاء الايمان بعد وقوع المفروض (وقوله * وهى كثيرة *
بظاهره للايات (ولك ان تجعلها للاحاديث حتى لا يبقى الاحاديث
خالية عن البيان (قوله * بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز
بغير المؤمن * المتفق عند المعتزلة ان ذلك لا يجوز للكافر (قوله *
فاخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه * لا خفاء فى ان القول
بانه ليس بمؤمن مختلف فيه وكذا سلب الكفر (وكذا سلب النفاق
فلا محصل لدعوى ترك المختلف فيه (نعم اختلاف الامة يصير
سببا للتوقف لكن ليس مذهبهم التوقف (قوله * هذا احداث
للقول المخالف لما اجمع عليه السلف * وليس قول الحسن قولا
بالمنزلة بين المنزلتين بل بالكفر لان النفاق كفر مضمر (على انه
ايضا مخالف للاجماع المتقدم لا ناف للاجماع لان المسلمين اجمعوا
بالمعاملة معهم معاملة المسلمين (الا ان يقال الكفر المضمر لا يمنع
تلك المعاملة (قوله * والجواب ان المراد بالاية هو الكافر فان الكفر
من اعظم الفسوق * فينصرف الفاسق المطلق اليه انه الفرد
الكامل سيما فى مقابلة المؤمن (ويمكن الجواب ايضا بان المراد
بالمؤمن الكامل فى الايمان واذا كان الحديث واردا على سبيل
التغليظ لم يكن على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمان
الزانى الى حيث كانه التحق بالعدم فلا يرد انه يلزم كذب الشارع
(ومنهم من قال المراد لا ايمان كاملا لكن ترك التقييد تغليظا — قائله الخيالى م
مبالغة ويمكن ان يجعل الحديث نهيا فى صورة الخبر فيكون

في قوة لا يزن الزاني وهو مؤمن (قيد النهي بالحال المنافية للزنا مبالغة في التعبير عنه كما يقال ولا تضرب زيدا وهو اخوك (قوله* لما بالغ في السؤال* في حسان المصابيح من باب التوبة والاستغفار عن ابي الدرداء انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم (يقص على المنبر وهو يقول ولمن خاف مقام ربه جنتان قلت وان زنى وان سرق يارسول الله فقال الثانية ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثانية وان زنى وان سرق يارسول الله فقال الثالثة ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثالثة وان زنى وان سرق يارسول الله قال وان رغم انف ابي الدرداء (وما رواه الشارح ذكره في صحاح كتاب الايمان (والرغم الذل يقال رغم انفي لله ذل عن كره وارغمه الذل والاصل في ذلك ان غاية الذل ان يصنع الذليل الجبهة على الارض تواضعا فيصل الرغام اى التراب انفه (قوله * واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة * وجه ظهور الاية الاولى ان كلمة من عامة تعم الفاسق (والجواب ان كلمة من لاتعم ما لايتناول صلته فلا يتناول الا فاسق لم يصدق بما انزل الله وعدم التصديق بما انزل الله كفر ونحن لانخالف في كفر مثل هذا الفاسق (ولايخفى ان هذا الجواب ينفي ظهور دلالة الاية ومغن عن جعلها متروكة الظاهر (اما بان المراد بما انزل الله التورية بقرينة سابق الاية (او ان المراد من لم يحكم بشيء مما انزل الله بناء على ان ما للعموم فيحمل الاية على عموم النفي وان كان الظاهر نفي العموم لدخول النفي على العام (ووجه ظهور دلالة الاية الثانية ان ظاهر الاية حصر الفاسق على من كفر بعد الايمان ولاشبهة في ان عصاة المؤمنين فساق فلو لم

في التغير
نسخه

يكفروا بفسقهم لم ينحصر الفساق في الكفرة (ويرد عليه ان الاية انما تدل على كفر الفاسق لو تم الحصر بعد القول به وبعد لايتم الحصر لان من كفر لابعد الايمان ايضا فاسق (فلابد من ترك الظاهر وجعل الفصل وتعريف المسند لغير الحصر (ويدفع عنه بان الفسق لايستعمل في غير من آمن (ويرد عليه ان هذا عرف طار (واما في اصل اللغة الذي نزل عليه القران فهو شامل للكافر مطلقا اذا كثر اطلاق الفاسق فيه على الكافر الاصلي (ووجه ظهور الحديث في كفر الفاسق بين (لكن في كفر كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة في غاية الخفاء بل لايكاد يتم وكيف لا وبعض الذنوب مما جعله الشرع شعارا للكفر فلم لايجوز ان يكون الصلوة منه (والجواب المشار اليه في كلام الشارح بترك ظاهره (واما ماقيل ان المراد الترك على وجه الاستحلال او المراد بالكفر كفران النعمة (واما ان المراد بالكفر المشاركة مع الكفرة في عدم كون الدم معصوما (ووجه ظهور دلالة الاية الاولى على اختصاص العذاب بالكافر ان تعريف العذاب للاستغراق اى كل عذاب على من كذب وتولى فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب في الكافر اذ كون العاصي معذبا من ضروريات الدين (وتوجيه ترك ظاهره كما اشار اليه الشارح ماقيل ان المراد بالعذاب عذاب مخصوص (ولايخفى ان الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكافر لا تدل على كفر كل مذنب حتى صاحب الصغيرة لجواز ان لايعذب صاحب الصغيرة ويوفى الاجتناب عن الكبائر (ووجه ظهور الاية الثانية ان تعريف الجزى ظاهر في الاستغراق فلو لم يكن العاصي كافرا لم يكن

قائله الخيالي
م

قائله الخيالي
م

كل خزى على الكافرين لان للعاصى المعذب ايضا خزيا لقوله تعالى (انك من تدخل النار فقد اخزيته) وترك ظاهرها بتخصيص الخزى (وفيه ايضا ماتقدم من انه لايدل على كفرار باب الصغائر (وقوله * للنصوص على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر * زيد به ان عدم كفر صاحب الصغيرة مدلو لها بطريق الاولى (وكذا الكلام (فى قوله * والاجماع المنعقد على ذلك * (قوله * والله تعالى لايغفر الشرك باجماع المسلمين * يعنى بلاتوبة ويريد اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين فمخالفة العنبرى والجاحظ فى ذلك حيث قالا دوام العذاب انما هو فى حق الكافر المعاند المقصر واما المبالغ فى الاجتهاد اذا لم يهتد للاسلام ولم يلح له دلائل الحق فمعذور مخالفة الاجماع غير منافية له (والذاهبون الى جواز مغفرة الشرك هم اهل السنة لانه تصرف منه تعالى فى ملكه تعالى وله ان يفعل مايشاء ولايسئل عما يفعل (والذاهبون الى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم فى الحسن والقبح (والادلة الثلثة المذكورة مبنية عليها (وقد عرفت مافيها (ويتجه على (قوله * قضية الحكمة التفرقة بين المسئ والمحسن * ماقيل من انه يكفى التفرقة باثابة المحسن دون المسئ (ولايتوقف على تعذيب المسئ (واوقيل قضية الحكمة التفرقة بين المسئ وغير المسئ لم يتجه (وقيل على (قوله * والكفر نهاية فى الجناية ولايحتمل الاباحة ورفع الحرمة فلايحتمل العفو اصلا * ان نهاية الكرم يقتضى العفو عن نهاية الجناية (ويدفعه ان قضية الحكمة اذا كانت التفرقة فلايجوز العفو عن نهاية الجناية (ويرد على (قوله * وايضا الكافر يعتقده حقا ولايطلب له عفوا

قائله الخيالى
م

قائله الخيالى
م

انه يعتقده حقا فى الدنيا وبعد رفع الحجاب يعتقد ما هو الحق فيطلب العفو فيجوز ان يغفر ويرد على (قوله * وايضا هو اعتقاد الابد ان * الاعتقاد فى الدنيا ولا ابد اذ مرتفع ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب (ويمكن ان يقال المراد انه اعتقاد ثبوت الباطل ابدا فلاعتقاده فى كل زمان جزاء فيتأبد جزاؤه واعتقاده الباطل فى الازل ايضا يقتضى تأبد الجزاء لعدم تناهى زمان اعتقاد الباطل فاذا قوبل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد تأبد لامحالة (واعلم ان مقتضى تكفير الخوارج صاحب الصغيرة ان لايغفر الصغائر ايضا كالشرك فضلا عن الكبائر (قوله * ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة اوبدونها * فات بيان حكم الشرك مع التوبة (الا ان يقال المراد بقوله لايغفر الشرك عدم المغفرة بلاتوبة فالتقييد بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة (ولك ان تجعل الشرك مع التوبة داخلا فى مادون ذلك (ثم تقييد المغفرة بالمشية يفيد عدم تعين المغفرة (وليس الذنب مع التوبة كذلك فانه يتعين مغفرته فالاولى ان يجعل البيان بيان الذنب بلاتوبة فالشرك لايغفر ومغفرة ماذونه يتعلق بالمشية (وملاحظة الاية فى تقرير الحكم معنا هاان تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الاية ويذكرها (ولايخفى ان التذكير فى الحكمين (فالاولى وفى تقريرا الحكمين (قوله * والمعتزلة يخصصونها * اى يخصصون الايات والاحاديث اذلا مخلص لهم سواه (ويرد عليهم ان تخصيص المغفرة فى الاية بما دون الكفر من الكبائر مع التوبة والصغائر مطلقا مما لايساعده النظم لان الكفر ايضا مغفول بالتوبة (ولدفع

هذا اجعل ضمير يخصصونها للمغفرة اى يخصصون المغفرة الجاعل هو الخيالى م
(ولاطائل تحته لانه لابد لهم من تخصيص الايات والاحاديث ايضا
(وقوله * وتمسكوا بوجهين * يريد به التمسك فى مذهبهم اوفى
تخصيص الايات والاحاديث (قوله * وزعم بعضهم ان خلف
فى الوعيد كرم * ذلك البعض هم الاشاعرة (ومستند المحققين
يمكن دفعه بان الوعيد تخويف للعباد وتحريض على العبادة
وليس اخبارا حتى يكون الخلف فيه تبديلا للقول (وقد يقال فاعله الخيالى م
فى الوعيد تضمرة المشية لانه اللايق بالكرم بخلاف الوعد فان
الكرم يقتضى فيه القول (ويمكن ان يراد بقولهم المذنب اذا علم
انه لا يعاقب انه اذا علم احتمال انه لايعاقب كان ذلك مع كمال
شهوته فى الذنب تقريراله على الذنب لانه يتكل على الاحتمال
و يختار مشتهاه العاجل ولا يخاف من المأل (فالا حوط ان
يجعل الوعيد قولاثابتا (وكما ان التقرير على الذنب يخالف حكمة
الارسال يخالف فائدة الوعيد (قوله * و يجوز العقاب على
الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا * قيل المراد انه فاعله الخيالى م
يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع بالوقوع وعدمه
لعدم قيام الدليل (وماذكره الشارح من الادلة فلاثبات الجزء
الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتأمل (وكانه يريد
انه ترك الشارح مايهمه من اثبات ماينكره الخصم واتى بما لايعنيه
من اثبات مايعترف به (وفيه ان دعوى الشارح جواز العقاب
مع الاجتناب عن الكبائر (والادلة تدل عليه لدخول الصغائر
مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المعلقة بالمشية وتحت الاحصاء
للمجازاة (وكل منهما يدل على عدم تعين عدم العقاب (وايضا

الادلة تدل على الوقوع جزما اذلو تعين عدمه لم يعلق بالمشية
وعدم القطع بالوقوع وعدمه فى خصوص اصحاب الصغائر
(والمعتزلة خرجوا بعدم الوقوع مع الاجتناب من الكبائر (وفى قوله
* الاحصاء انما يكون للسؤال و للمجازاة * انه لو كان كذلك
لكان العقاب مقطوعا به (الا ان يتكلف بان المراد انما يكون
للسؤال والمجازاة ان شاء المجازاة وانا لانم ان الاحصاء للسؤال
والمجازاة فليكن لمجرد السؤال (وقيل فليكن ليعلم المغفور حق
نعمة المغفرة فى ذمته فلا يفوته شكرها (وسوق الاية ينفيه وانظر
ولا تغفل (قوله * واجيب بان الكبيرة المطلقة هى الكفر *
يعنى المعلق عليه لتكفير السيئات الاجتناب عن الكفر فيدخل
فى التكفير الكبائر ايضا (ولاخلاف فى انها لاتكفر بمجرد الاجتناب
عن الكفر فالمغفرة والتكفير لابد له من تعليق آخر وهو المشية
عندنا مطلقا والتوبة فى الكبائر عند المعتزلة فالاية ليست على
ظاهرها بالاتفاق فلا تكون تامة فى الدلالة على مطلوبهم
(ولايخفى ان حمل كبائر ماتنهون عنه على الكفر على كل ٧ من ٧ من الوجهين نسخه
التوجيهين المذكورين فى غاية البعد (والبلاغة تقتضى ان يقال
ان تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته يعرف البيان (فالحق ان
مدلول الاية تكفر الصغائر بمجرد الاجتناب عن الكبائر (وتعليق
المغفرة بالمشية فى آية اخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب معه
عن الكبائر (قوله * الا انه اعاده ليعلم الا ترك المؤاخذة على الذنب
يطلق عليه لفظ العفو * لوكان المراد التنبيه على ان لفظ العفو
يطلق على ترك المؤاخذة على الذنب (لقال و العفو على
الذنب (بل قال و يغفر مادون ذلك و يعفو عنه لمايشاء من الصغائر

فالاولى ان المناط (قوله * اذا لم يكن عن استحلال * فهو افادة لاعادة
(ويردانه لا وجه للتخصيص بالكبيرة اذ الصغيرة ايضا كذلك
(وان الاخصر الاوضح الجامع للنكتين ان يقول ويغفر مادون
ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ويعفو اذا لم يكن عن استحلال
(وبعد فيه انه يعفو عن الذنب عن استحلال اذا تاب عن الاستحلال
وان لم يتب عن الذنب (وقوله * ليتعلق به قوله * يراد به التعلق
المعنوى اذ كان اذا للشرط واللفظى ايضا اذا كان ظرفا حرفا
(وقوله * وبهذا يأول النصوص الدالة على تخليد العصاة *
او يحمل التخليد على امتداد الزمان او على التغليظ (وسلب
الايمان يأول بالتغليظ ايضا (فالاولى ويأول بهذا النصوص
الدالة الخ فاعرفه (قوله * والشفاعة * اى المقبولة على ان اللام
للعهد والا فالشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال تعالى
(ولا يقبل منها شفاعة) ولولا الكلام فى الشفاعة المقبولة
لم يتأت للمعتزلة التمسك بها فى نفى ثبوت الشفاعة (وهل يشفع
النبى لتارك السنة وقد ثبت (من ترك سنتى لم ينل شفاعتى) وقد
حكم علماء الاصول بمقتضا من ان ترك السنة حرمان الشفاعة
وجرى عليه الشارح فى التلويح (الظاهر انه ثبتت لهم الشفاعة
اذ الحديث وعيد ويجوز الخلف فى الوعيد من الكريم فلا يعارض
قوله عليه السلام (شفاعتى لاهل الكبائر من امتى) لانه وعد
لا يجوز الخلف فيه (وقد يؤول لم ينل شفاعتى بانه لم ينل مرتبة
شفاعتى ولم يكن من الاخيار الشافعين (وبانه لم ينل شفاعتى
لرفع الدرجة (فلا يتجه ان حرمان تارك السنة عن شفاعة الرسول
يقتضى حرمان المذنبين عنها بطريق الاولى (على ان الحرمان

مطلب حديث الشفاعة

عن شفاعة الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره من
الاخيار (ولك ان تقول حرمان الشفاعة جزاء الرسول وعذاب
اهل الكبائر مثلا جزاء الله فيجوز ان يغفر الله بشفاعته عن المذنب
ولا يغفر عن تارك سنته (قوله * بالمستفيض من الاخبار *
وبالكتاب كما اشار اليه الشارح (وكانه تعريض منه بانه لا وجه
لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه بان دلالة الكتاب غير
واضحة (اما الاية الاولى فلتوقف دلالتها على اثبات ايمان
صاحب الكبيرة ولان الامر بالاستغفار فى الدنيا لا يستلزم
الشفاعة فى الاخرة لجواز ان يكون نتيجة الاستغفار فى الدنيا
ان يوفقهم الله للتوبة ويصيروا مغفورين (واما الثانية فلاشتباه
انه استدلال بمفهوم المخالفة ودقة وجه التفصى عنه (ولانه
يحتمل ان يكون ردا لاعتقاد الكفار ان آلهتهم شفعاؤهم (قوله
* والجواب بعد تسليم دلالتها الخ * اى الجواب بعد تسليم
دلالتها فى نفسها يجب تخصيصها بالكفار نظرا الى الادلة المنافية
لعمومها (فلا يتجه ان تسليم الدلالة على عموم الاشخاص
ينافى دعوى التخصيص بالكفار (ومنع عموم الاشخاص بسند ان
الخطاب مع اليهود فيجوز ان يراد بالنفس النكرة نفس مبهم
(وبهذا اندفع ان ضمير منها راجع الى النفس الثانية العامة بالوقوع
فى سياق النفى فلا يتخصص وان كان للنزول سبب خاص (وقد
يدفع ايضا بانه منقوض بقولنا لا رجل فى الدار وهو على السطح
لان الضمير عائد الى الرجل وغير عام (وهو ضعيف لان المذنب
مصنوع والعربى ورجل على السطح (ولو سلم فنظير ما نحن فيه
لا رجل فى الدار ولا هو فى السوق على انه يمكن ان يقال ضمير

النكرة فى سياق النفى كالنكرة فيها (ومنع عموم الاوقات والاحوال
بسند جواز ان يكون يوم لا ينفع فيها شفاعة بعض اوقات يوم
القيمة وان يكون ذلك فى بعض المواقف فى يوم القيمة (قوله
* فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لايستحقان
العذاب عندهم * يرد عليه ان مرتكب الصغيرة الغير المجتنب
عن الكبيرة يستحق العذاب على الصغيرة و الا لم يكن للتقيد
بالمجتنب عن الصغيرة وجه فيصح العفو عن صغائر مرتكب
الكبيرة (نعم لو تم مافى شرح المواقف انه لااستحقاق عندهم
على الصغائر اصلا يتم (قوله * لامعنى للعفو * اذ العفو ترك عقوبة
المستحق على ماثبت فى اللغة (قوله * لقوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره * يشكل الاستدلال بهذه الاية بان المرتد لايجزى
بايمانه والاعمال الصالحة له والكافر اذا اسلم لايعذب بذنوب
ايام الكفر (فعلم ان رؤية الخير بشرط عدم الاحباط ورؤية
الشر بشرط عدم هدم الخير (والمعتزلة تجعل الايمان محبطا
بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم مالم يثبت عدم الاحباط (ونوقش
فى قوله * فتعين الخروج * بانه يحتمل ان يرى جزائه فى جهنم
بتخفيف العذاب (ويدفعه ان الاستدلال مبنى على تقرير ان
جزاء الايمان الجنة (وهكذا الحال فى استدلال بباقى النصوص
باعتبار حديث الاحباط (والاستدلال بالاية الثالثة مبنية على
اختصاص الاعمال الصالحة بماسوى المنهيات والتروك (والا فمن
قام بجميع ماعليه فبرئ عن الكبيرة (ثم انه لايثبت المذنب اذ لايدل
على ان لاخلود لصاحب كبيرة حتى من لبس له عمل صالح (نعم
يدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخلدا فلا يصلح لاثبات

المدعى

المناقش هو الخيالي
نسخه

المدعى كما يقتضيه السوق بل لابطال مذهب الخصم (الا ان
يقال كون بعض صاحب الكبائر مخلدا والبعض غير مخلد ينفيه
الاجماع على نفى القول الثابت والحكم بنفى الخلود يفيد دخول
اهل الكبائر من المؤمنين (ففيه رد على من نفى العذاب عن المؤمن
مطلقا بهذه الايات كمقاتل بن سليمان من المفسرين و كالمرجئة
(ولايخفى ضعف دلالتها (والحكم بان جعل ماجعل الاعظم
الجنايات لجناية دونها خلاف العدل وان كان للالزام لا للتحقيق
اذ لاظلم منه تعالى فيما يشاء ان يفعل يتجه عليه انه نوع فيه مراتب
مختلفة فليكن مرتبة لبست للكفر للكبيرة (والقول بان النوع
بجميع افراده جعل للكفر اول النزاع (قوله * وذهبت المعتزلة
ان من ادخل النار خالدفيها * وهو عند جمهورهم صاحب
كبيرة واحدة فان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وعند
غير الجمهور اختلافات فى احباط للطاعة واحباط الطاعة لها
فصلها المواقف (فقوله * لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات
بلاتوبة * على مذهب الجمهور بظاهره فتأمل (قوله * والجواب
منع قيد الدوام * لامنع الخلوص وان يتجه عليه المنع لانه لا يتم
ماذكره فى بيانه من انه لولم يكن خالصة لم ينفصل عن مضار
الدنيا لان الانفصال لايتوقف على الخلوص (ولايخفى انه يمكن
الجواب ايضا بانه معارض بماسبق من ان جعل جزاء ماهو الكفر
خيرا ماهو دونه خلاف العدل (قوله * والجواب ان قاتل المؤمن
لكونه مؤمنا لايكون الا الكافر * وتعليق الفعل بالمشتق يفيد علية
المأخذ وفيه انه حينئذ يخص الاية بتحريم قتل المؤمن لانه مؤمن
(ولايفيد تحريم قتله مطلقا و يلغو التقييد بقوله متعمدا اذ لايكون

القتل لانه مؤمن لا متعمدا فالظاهر ان النظم ليس لتعليق الحكم
بالمشتق بل ذكر المشتق لضرورة احضار من يتعلق به الحكم
اذ لا يمكن احضار الا بذكر المؤمن والتعليق انما يثبت اذا لم يكن
ذكر المشتق من ضروريات افادة الحكم فتأمل فيه فانه من
خصايص هذه التعليقات ونسال منه الصواب والتوفيقات فنقول
فى دفع تمسكهم ونرجوا ان يكون هو الصواب ان ما يفيد الاية
ان جزاء قتل المؤمن عمدا الخلود فى جهنم (لانه يكون فى جهنم
خالدا اذ ما يستحقه العبد من الجزاء لا يجب على الله ان يجزيه به
بل له تعالى ان يعفو عنه (او يمكن ان يندفع عنه ذلك الجزاء لامر ما
فليكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تعالى او للقصاص او لعفو
الورثة بالدية (لا يقال فكيف يحكم بخلود الكافر فى النار (قلت
لانه تعالى حكم بانهم خالدون فى النار وهنا لم يحكم به بل جعله
جزاء فعله وقد حكم بانه يغفر ما دون الشرك (فعلم منه انه لا يخلد
القاتل المؤمن وكما يمكن الجواب عن الاية الثانية بان المراد التعدى
عن جميع الحدود بحمل حدوده على الاستغراق فيكون الاية للمنع
عن جميع الحدود يمكن الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود
اى من يتعد حدا من حدوده بان المراد من التعدى من كل وجه
وهو انما يتحقق بعدم اعتقاده حدا وباستحلاله حتى انه لو لم يعتقده
حلالا لم يتعد منه من كل وجه (وفى الجواب عن الاية الثالثة ان المراد
باحاطة خطيئته اذا كان ما ذكر فينبغى ان يحمل كسب السيئة
على حال غير الكافر لئلا يخلو عن الفائدة وذلك بان يراد بمن كسبت
سيئة المؤمن وبمن احاطت به خطيئته الكافر فيكون النظم
فى تقدير من كسب سيئة ومن احاطت خطيئته (ووجه معارضة

هذه النصوص والنصوص السابقة ان مقتضى هذه الايات
تخصيص الايات السابقة بما عدا صاحب الكبيرة ومقتضى الايات
السابقة تخصيص هذه الايات بالكافر (قوله * الايمان فى اللغة
التصديق اى اذعان حكم المخبر * اى اعتقاده كما هو الظاهر
من اضافته الى المخبر او الوقوع او اللاوقوع المذعن له (وقوله
* وجعله صادقا * يحتمل ان يراد به جعل الحكم صادقا وجعل المخبر
صادقا (ولا يخفى عليك الفرق بين الايمان والتصديق الذى
يبحث عنه فى كتب الميزان بعد اعتبار القطع فى الايمان دون
هذا التصديق الشامل للظنون فان الايمان انما يتعلق بالمخبر او بالخبر
من حيث انه اخبر به المخبر حتى لو اخبرك احد بما ليس من شانه
ان يحصل له التصديق به ليعطيك له من غير ان يعتقده عالما به
يقال لك المصدق به فى كتب الميزان ولا يقال لك المؤمن به (وليس
الايمان فى اعتقاده صدق المخبر مجازا كما يوهمه (قوله * فان
حقيقة آمن به امنه التكذيب * لانه صار عرف اللغة (واراد
بقوله * فان حقيقته * حقيقته فى اصل اللغة (واستشهد
فى تعديته باللام بقوله تعالى (وما انت بمؤمن لنا) مع احتمال
ان يكون لام التقوية لان الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد
فى المباحث الظنية (ومن قال الاولى الاستشهاد بقوله تعالى
(انؤمن لك واتبعك الارذلون) لبرائته عن احتمال لام التقوية
اولى له فاولى لان الكلام فى الايمان لغة والمستعمل فى
هذه الاية ظاهر فى الايمان الشرعى (واستشهد فى التعدية بالباء
بقول النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لانه الايمان لغة والا لم يصح
تفسير الايمان الشرعى به لعدم جواز تفسير الشئ بنفسه (وخالف

قائله الخيالى م

فى جعل الايمان معدى بالباء البيضاوى حيث قال تعلق الباء
بالايمان على تضمين معنى الاعتراف (ويشبه ان يكون التعدية
باللام ايضا لتضمين معنى الاذعان (ولايبعد ان يكون الباء زائدة
كما شاع فى مفعول العلم (وفى قوله * بحيث يقع عليه اسم التسليم *
رد على من زاد فى لايمان التسليم وقال لايكفى التصديق
بدون التسليم (ووجه الرد انه لم يتفطن ان ليس التسليم الا الاذعان
والقبول الذى لابد منه فى التصديق (والغزالى بالتخفيف نسبة
الى غزالة وهى قرية الطوس (والتشديد من تصحيفات العوام كذا
فى شرح مسلم للنووى (وانا ارجوان يكون الغزالى نسبة الى غزالة
بمعنى الشمس لانه كان كالشمس فى كشف ظلمات الجهالات والبدع
(والمعنى الذى يعبر عنه فى الفارسية بكرويدن ٤ هو التصديق
المقابل للتصور (لكن الايمان اخص من التصديق المذكور
فى اوائل كتب الميزان كالتصديق فى كتب الكلام لان التصديق
فى كتب الكلام قسم للعلم المفسر بما لايحتمل الظن والجهل والتقليد
بخلاف كتب الميزان (فمن قال جعل التصديق بمعنى كرويدن عين
مافى اوائل كتب الميزان ينافى مافى شرح المقاصد انه العلم القطعى
اذ التصديق الميزانى يعم الظنون (فمن خواطر الظنون اذ
التصديق بمعنى كرويدن صار قطعيا فيما نحن فيه لاختصاص
مقسمه لالاقتضاء التعبير عنه بكرويدن (قوله * فلو حصل
هذا المعنى لبعض الكفار الخ * (لايخفى ان هذا نبذ من الكلام لم يقع
فى موقعه لان الكلام فى الايمان لغة واطلاق اسم الكافر على
مصدق مرتكب لما جعل الشارع امارة التكذيب بحسب الشرع
(فهذا من تتمة تحقيق الايمان على مذهب جمهور المحققين من انه

كما هو الشايع
نسخه

ملط

نسبة الغزالى
م

٤ كرويدن بكسر الكاف
الفارسية وفتح الراء وكسر
الواو بالمد وفتح الدال وسكون
النون بالتركية بمعنى اينانمق
منه

قائله الخيالى
م

امارة الكذب
نسخه

التصديق

التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط اجراء الاحكام (قوله
* فاعلم ان الايمان فى الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله *
يعنى من حيث انه ماجاء الرسول به من عند الله حتى ان من صدق
بوحدانية الله بالدليل ولم يصدق بانه جاء من عند الله لم يكن
بهذا التصديق مؤمنا ومن صدق بما جاء به محمد من عند الله بانه جاء
من عند الله من غير تصديق بانه جاء به محمد من عند الله لم يكن
مؤمنا بمحمد عليه الصلوة والسلام (قوله * ولاينحط درجته
عن الايمان التفصيلى * اى فى الكفاية فى الكون مؤمنا وان كان
بينهما تفاوت فى الفضيلة وسيصرح به (قوله * الا ان التصديق
ركن لايحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمل * (فان قلت
ركن الشئ جزءه والشئ لايحتمل التحقق بدون الجزء فما معنى احتمال
سقوط الجزء والركن (قلت وجهه ان الركن قد يكون حقيقيا
كاجزاء السرير فان السرير لايكون سريرا بدون جزء من اجزائه
وقد يكون حكميا بجعل الشرع شيئا جزأ من شئ (وهذا يكون
على وجهين (احدهما ان يعتبره جزأ مطلقا فهو كالحقيقى لايحتمل
السقوط (وثانيهما ان يعتبره جزأ فى السعة دون الضرورة فيحتمل
السقوط (ويقال كون الاكثر فى حكم الكل فى بعض احكام الشرع من
هذا القبيل (قيل التصديق ايضا يحتمل السقوط لان اطفال المؤمنين
مؤمنون ولا تصديق لهم (ويدفعه انهم مؤمنون بايمان ابائهم ولا
سقوط للتصديق فيما اعتبر ايمانا لهم (ولايتم ماقيل الكلام فى الايمان
الحقيقى لا الحكمى لانه ينافيه ما ذكره فيما بعد ان الشارع جعل
المحقق الذى لم يطرء عليه ما يضاده فى حكم الباقى فانه تصريح
بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحكمى (قوله * قلنا التصديق

قائله الخيالى
م

باق فى القلب والذهول انما هو عن حصوله * فان قلت لا خفاء
فى انه لبس فى النفس تفصيل الطرفين ولا النسبة فكيف يكون
التصديق باق (قلت كانما اريد ببقاء التصديق بقاء حالة اجمالية
فلو فصلت صارت تصديقا (والاولى ان الايمان هو التصديق

والاولى ان يقال نسخه

او ملكة التصديق وهي حالة راسخة فى النفس تصير مبدأ
للتصديق بالفعل (ولا يخفى ان الاشكال كما يتجه بزوال التصديق
يتجه بزوال الاقرار بل زواله اظهر واكثر وسقوطه لبس الا فى
حال العذر (ولا ينفع فيه الا الجواب الاخير (قوله * وذهب
جمهور المحققين انه التصديق بالقلب * فى شرح المقاصد
ان المعتد به هو التصديق الغير المقارن لامارات التكذيب حتى
لو قارن شيئا منها لم يكن ايمانا (قيل والاقرار اذا كان شرطا

قائله الخيالى م

لاجراء الاحكام لابد ان يكون على وجه الاعلان بخلاف ما
اذا كان ركنا فانه يكفى مجرد التكلم مرة لاتمام الايمان وان لم يظهر
على غيره هذا (وفيه انه لو كفى الاقرار من غير اظهار عند كونه
ركنا لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكراه كما ذكره الشارح معنى
فالركن ايضا الاقرار على وجه الاعلان (قوله * هلا الخ *
اورد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان

المورد الخيالى م

(ويدفعه ان قوله * والنصوص معاضدة لذلك * معناه النصوص
معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق بالقلب لكون الاقرار
شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاول للاول (وهذا
للثانى (قوله * فان قلت نعم الايمان هو التصديق * معارضة
مع ادلة جعل الايمان التصديق فقط بان جعله الاقرار انسب
بالمعنى اللغوى لانه فى اللغه التصديق باللسان لا فى القلب (فاندفع

ما يقال ان كونه فى اللغة التصديق باللسان انما ينفع لو كان
الايمان باقيا على معناه اللغوى لكنه صار منقولا شرعيا (نعم
يتجه انه ضعيف لايقادم النصوص مع ان عدم معرفة اهل
اللغة الا التصديق باللسان يبطله وضع لفظ العلم ونظائره لليقين

قائله الخيالى م

(قوله * قلت لا خفاء فى ان المعتبر فى التصديق عمل القلب *
اورد عليه فى بعض الحواشى ان المعتبر عند الكرامية لبس مجرد

المورد الخيالى م

اللفظ بل اللفظ الدال حتى انهم قالوا من اضمر الانكار واظهر الاذعان
يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود فى النار (ومن اضمر الاذعان
(ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة (ثم قال على قوله فيما بعد
* كانوا يحكمون بكفر المنافق * لا يقال لعلهم يجعلون مواطأة
القلب شرطا (لانا نقول هذا مذهب الرقاشى والقطان لا
الكرامية (ولذا ذكروا عدم الاستفسار عما فى قلبه (ولا يخفى
ان فيما ذكره تناقضا (ولا يخفى عليك ان قوله * وايضا لا اجماع
منعقد * معارضة مع ما سبق فى اثبات مذهب الكرامية (وقد
سبق انه معارضة مع دليل بعض المحققين فيكون معارضة مع
المعارضة وهو غير جائز (وقد يقال منع المعارضة مع المعارضة
انما هو فى العقليات اما فى السمعيات فلا لانه يترجح السمعى الدال
على المطلوب اذا ذكر لمعارضته معارض (قوله * واما الاعمال
اى الطاعات فهى تزيد فى نفسها * دليل على هيئة الشكل
الثانى ينتج ان الاعمال لبس الايمان مع انه لبس المطلوب اذ لا نزاع
لاحد فى ان الاعمال لبست الايمان انما الكلام فى كونها داخلة
فيه (وايضا الدليل مشتمل على مستدرك وهو ذكر عدم نقص
الايمان لان المقدمة الاولى لا تشتمل الا على زيادة الاعمال فالنقصان

زيادة (والجواب عن الاول ان الكبرى ليس قوله والايمان لايزيد
ولاينقص بل هو ملزوم لها وهى ان جزء الايمان لايزيد ولاينقص
اذ لوزاد او نقص لسرى فى الكل وانما وضع ملزوم الكبرى
موضعها لان الموضوع الثابت فيما بينهم ان الايمان لايزيد
ولاينقص والكبرى مما يستنبط منه (وعن الثانى ان التزايد
يستلزم التناقص ولوكنت ذافطنة جعلت الاول جوابا عنهما
فكن على بصيرة (قوله * فههنا مقامان * المشهور فتح الميم
والاحسن ضمها اى محل اقامة الدليل (وفى قوله * الاول ان
الاعمال غير داخلة فى الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان الخ *
لاينطبق على ما اراده المصنف اذ من البين ان المصنف جعل
الدليل على عدم الدخول ما ذكرناه وجعل كلامه دليلا آخر
سوى ما ذكره المصنف تكثير الادلة مما لايليق به السوق (نعم
يتجه على دليل ذكره المتن ان عدم زيادة الايمان ونقصانه
موقوف على عدم دخول العمل فيه فاثبات عدم الدخول به
دور (ويكفى فيما هو بصدده اقتضاء العطف عدم الدخول
فذكر اقتضاء المغايرة مستدرك (ولايرد على اقتضاء عدم الدخول
قوله تعالى (تنزل الملائكة والروح) لانه على تقدير كون الروح
داخلا فى الملائكة العطف لتنزيل الروح منزلة الخارج لاعتبار
خطابى يعرفه من هو اهله من غير حاجة الى الاطناب ومعنى
الاستدلال على حفظ الظاهر (لايقال اقتضى بعض النصوص
ايضا دخول الايمان ففى حفظ ظاهر العطف ترك ظاهر غيره
(لانا نقول يرجح حفظ الظاهر فيما نحن فيه بكثرة موارده (وفى قوله
* لامتناع اشتراط الشئ بنفسه * ان ما نحن فيه اشتراط الجزء

بالكل

بالكل (ويدفع بان جزء الشرط شرط وان وجود الشئ يصح
ان يكون شرط صحته ودفعه بان جزء الايمان العمل الصحيح
فيلزم كون الصحة شرطا لها (والاوضح فى بيان ان المشروط
لايدخل فى الشرط انه لو دخل هو لتوقف الشرط على المشروط
ويدور (قوله * وقد ورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض
الاعمال * من غير تحقق ما يسقط به الركن فلايرد انه يمكن تحقق
الشئ بدون ركن يحتمل السقوط (فقوله * لاتحقق للشئ بدون
ركنه * يراد به بدون ركنه من غير مسقط (قوله * التصديق
العلمى الذى بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لايتصور فيه زيادة
ولانقصان * فيه بحث لان الجزم يزيد رسوخا الى ان يبلغ
مرتبة اليقين انما الكلام فى تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة
فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم مذكور فى بعض شروح العمدة
وشرح نظم الاوحدى (وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه
عرض لايبقى الا بتجدد الامثال (فلايرد ان الثبات على الايمان
ليس ايمانا حتى يكون زيادة فيه (وما ذكره من النظر قوى (ولا
يندفع بما ذكر ان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء
لاينفى تلك الزيادة التى لاسبيل الى انكاره لان مراده ان الشئ
لايوصف بالزيادة بمثل هذا فنفى الزيادة بالمعنى المتعارف لاينافى
دعوى الزيادة بهذا الاعتبار (على ان بناء الزيادة على هذا الاصل
مزيف بتزييف اصلها (قوله * ومن ذهب الى ان الاعمال
من الايمان فقوله الزيادة والنقصان ظاهرا * الاعمال فرضا ونفلا
جزء عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار وعند الجبائى (ولايلزم
من وجود الايمان قبل العمل فالعمل وجود الكل بدون الجزء

لان الايمان حينئذ كالعالم قدر مشترك بين الكل والجزء فالتصديق
فقط قبل القدرة على العمل فرد من الايمان (والايمان مع عمل ٧ اخر
وهكذا (فكون الاعمال جزء من الايمان عند المعتزلة ليس معناه
ان التصديق وحده لايكون ايمانا اصلا (بل معناه ان العمل بعد
وجوده داخل فى الايمان (قوله * والايمان والاسلام واحد *
لما جعل الاعمال خارجة عن الايمان (ومن مقدمات دليل من جعل
الايمان مشتملا عليها ان الاسلام والايمان متحدان كان ذلك متوهما
للمخالفة فى المقدمة ايضا نبه على الموافقة فيها (والمراد بقبول
الاحكام قبول جميع ما جاء به النبى من عند الله (واشار بقوله
* ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا
فيها غير بيت من المسلمين * الى ان الاستدلال بها كما فعله المعتزلة
ضعيف (اما وجه الاستدلال على ما فى شرح المواقف ان كلمة غير
ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها اى فى قرية لوط شيئا غير بيت
من المسلمين لانه كاذب بل هى استثناء والمراد بالبيت اهل البيت
فيجب ان يقدر المستثنى على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا
فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم عن المؤمن
فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام هذا ما ذكره فى شرح المواقف
(وفيه انه يصح ان يكون غير صفة ولايكون الحكم كاذبا بان يقدر
فما وجدنا فيها مؤمنا غير اهل بيت من المسلمين (فالاولى ان يقال
وجه الاستدلال ان غير صفة مؤمنا او ما بعد مستثنى منه (وعلى
التقديرين يجب ان يتحدا اذ لو تباينا لم يصح فى نفى وجود المؤمن
غير اهل بيت ان يقال فما وجدنا مؤمنا غير اهل بيت من المسلمين
اذا لم يكن المسلم المؤمن (واما وجه الضعف فهو ان الاستثناء

قبل القدرة على العمل
نسخه

مطلب
اتحاد الايمان والاسلام

يصح

يصح اذا كان المسلمون اخص من المؤمنين ونظيره ليس فى البلد
من العلماء الا اهل بيت من النحويين (واما وجه التأييد ان الشايع
فما وجدنا مؤمنا الا اهل بيت منه (واستثناء اهل بيت من اخص منه
غير شايع (قال * وبالجملة لايصح فى الشرع ان يحكم على احد بانه
مؤمن وليس بمسلم اه * لايخفى ان هذا يستلزم تلازم الايمان والاسلام
لا اتحادهما والتلازم وان ينفى التغاير عند الاشاعرة لكن لايثبت الاتحاد
ولهذا يقال لامرين لاينفك احدهما عن الاخر ان كلا منهما
بالنسبة الى الاخر لاهو ولا غيره (قال * فان قيل قوله تعالى
قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا * لايخفى
ان سوق الاية دل على المنع من قول آمنا وتبديله باسلمنا فلولا تفاوت
بين اللفظين لم يتجه ذلك (فجواب الشارح كما ترى لانه يفيد
انه لو قيل قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا لصح
اذ نفى الايمان فى الواقع لاينفى الامر بالقول اذ القول لايستلزم
الثبوت لان دلالة الالفاظ ليست قطعية (وغاية التوجيه فى دفع
هذا الاستدلال ان يقال فرق بين الايمان والاسلام لغة لان
الايمان هو التصديق والاسلام الانقياد ومن الانقياد انقياد
الظاهر فامنا كذب صرف بخلاف اسلمنا فان له محمل صدق
فامر الله تعالى بان لايقولوا آمنا (واشار الى انه كذب محض
بقوله تعالى قل لم تؤمنوا وامرهم بان يقولوا ماله وجه صدق
(والحق ان الاية ظاهرة فى المغايرة (والاستدلال به على المغايرة
قوى (قال * فان قيل قوله صلى الله عليه وسلم الاسلام ان تشهد
ان لا اله الا الله الخ * لايخفى ان الظاهر من الحديث ان الاسلام
هو الاقرار والاعمال مما لم يثبت ما يعارضه لايتم تأويله كما ثبت

وجه مخصوص صدق
نسخه

فى الايمان حيث يعارضه حديث الايمان ان تؤمن بالله (قال
* صح له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان ولاينبغى *
مقابلة بقوله ولاينبغى بقوله صح يستدعى حمله على عدم الصحة
لا على ترك الاولى كما ذكره الشارح فى الكناية لايصح ان يقول
انا مؤمن ان شاء الله كما لايصح قول القائل انا شاب ان شاء الله
(ويجوز ان يمتنع الشارع ما توهم شيئا (وقوله * لانه ان كان
للشك فهو كفر * يريد به ان كان للشك فى الحال بقرينة قوله
* او للشك فى العاقبة والمآل لا فى الآن والحال * وفيه نظر
لانه ان كان للشك فى الآن والحال بناء على اختلاف المسلمين
فى ان العمل هل يدخل فى الايمان اولا لايلزم كفر اصلا (واولوية
الترك لما انه يوهم بالشك فى الحال (وعدم المنع عن الشك
فى العاقبة والمآل يقتضى ان لايكون بأس فى القول بانا مؤمن
غدا ان شاء الله تعالى (قال * ولما نقل عن بعض الاشاعرة الخ *
جعل قوله * والسعيد قد يشقى والشقى قد يسعد * اشارة الى
ابطال قول الاشاعرة دون قوله * واذا وجد من العبد التصديق
والاقرار صح ان يقول انا مؤمن حقا ولاينبغى ان يقول انا مؤمن
ان شاء الله * محل نظر (بل رد جميع ما نقله من الاشاعرة بقوله
واذا وجد من العبد الخ ويمكن ان يدفع النظر بان نفى الصحة
كلام سائق على بعض الاشاعرة رده ذلك البعض بان السعادة
والشقاوة مبطلتان فكذا الايمان والكفر (فقوله واذا وجد
من العبد الخ اثبات لاصل المسئلة (وقوله والسعيد قد يشقى الخ
رد لما ابطل به المسئلة (وظاهر هذا المنقول ان المبتلى بسوء
الخاتمة نعوذ بالله كافر من اول عمره على عكس الكافر المحمود

العاقبة

العاقبة (لكن فى شرح المقاصد موافقا لما سيجئ من ان الحق
انه لاخلاف فى المعنى الخ * ان معنى قولهم العبرة فى الايمان
والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة ان العبرة بالايمان المنجى
والكفر المردى بها لا ان الايمان فى الحال ليس بايمان والكفر
ليس بكفر (وكذا المراد بالسعادة فى بطن الام السعادة المعتد
بها هذا (وبهذا دفع ما قيل انه ملزم ان يكون المؤمن فى الخاتمة
فقط مؤمنا طول حيوته من غير تصديق فلايكون التصديق
ركنا لازما (ولايخفى انه يمكن ايضا دفع ما قيل بان التصديق
ركن لازم بمعنى انه لابد منه فى الخاتمة بخلاف الاقرار فانه يسقط
مطلقا بالعذر (واشار بادراج (اشير فى قوله * على ما اشير اليه
بقوله تعالى وكان من الكافرين * الى ضعف الاستدلال به
لاحتمال كان معنى الكون فى علم الله ومعنى الصيرورة (وشقاوة
السعيد وعكسه لاينافى الحديث لما عرفت ان المراد السعادة
والشقاوة المعتد بهما (وليس لك ان تريد مطلق السعادة والشقاوة
وتجعل كل سعادة اوشقاوة تحصل للعبد من آثار ما كتب عليه
فى بطن امه لما ثبت انه يكتب فى بطن امه انه سعيد او يكتب
انه شقى ولايكتب انه سعيد وشقى لمن يتبدل حاله فى السعادة
والشقاوة * والتغير يكون على السعادة والشقاوة * دفع لما يقال
انه لو تبدل السعادة والشقاوة لتغير صفاته تعالى من الاسعاد
والاشقاء (ويمكن ان يدفع ايضا بان يتغير الاسعاد ليس تغير
صفة حقيقية لان الاسعاد هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير
فى التعلق لا فى الصفة (وفى قوله * والحق انه لاخلاف فى المعنى *
نظر لان الخلاف فى ان الايمان اسم للتصديق والاقرار مطلقا

مطلب
ارسال الرسل

اوللموجودين فى الخاتمة (قال * وفى ارسال الرسل * بان يقول الله تعالى لبعض عباده بوساطة ملك او بدونها ارسلتك الى قوم او الى الناس جميعا او الى الثقلين او بلغهم عنى ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم (وفى قوله * ارسال الرسل * رد على الحكيم قولهم ان الرسالة ليست بارسال بل بخواص ثلثة (اولها الاطلاع على جميع المغيبات لاتصال النفس بالمجردات العقلية المحلاة بجميع صور الكائنات ومشاهدتها لتلك الصور (وثانيها القدرة على التصرف فى هيولى العناصر واظهار خوارق العادات (وثالثها رؤية الملائكة مصورة وسماع كلامهم وحيا (ومن هذا يستفاد انهم انكروا النبوة بالمنام والالهام (وكما ان فى ارسال الرسول حكمة كذا فى تعدده المشار اليه بايراد الرسل لان مصالح الناس يتفاوت بالازمنة ولهذا ينسخ الاحكام واطلاق الحكمة اشارة الى ان تعيين حكمه تعالى مما لايسعه مقدرة العبد (وانما المتيقن ان افعاله لاتخلو عن حكمة (وقد اشار بعد الاطلاق الى بعض الحكم بقوله * فقد ارسل تعالى الخ * من التبشير والانذار وبيان ما يحتاج اليه الناس (وقوله * للناس * متعلق بالثلاثة وكانه اقتصر على الناس قصرا فى حكمة مشتركة بين جميع الرسل (والا فنبينا نبى الثقلين صلى الله عليه وسلم ماشاهد عين الفرقدين (قال * وفى هذا اشارة الى ان الارسال واجب لابمعنى الوجوب على الله * كما هو مذهب المعتزلة ولهذا اكتفى بالاشارة الى الوجوب ولم يصرح بلفظ الوجوب ائلا يتوهم ما عليه المعتزلة (وما فى المواقف ان من البراهمة من قال بنبوة ابراهيم فقط ومنهم من قال بنبوة آدم فقط يدل على

ان البراهمة لايحكمون بالامتناع (وقوله * لايمكن يستوى طرفاه * اشارة الى مذهب من ينكر وقوع الارسال بعد الاعتراف بامكانه لعدم ما يرجح وقوعه (وفى دعوى الوقوع ايضا رد عليه (قال * جمع معجزة * فالاظهر ان التاء للتأنيث فان المعجزة آية النبوة وعلامته او بينة (وقد سبق منه تعريفه فى صدر الكتاب على وجه اشهر (وعرفه هنا بقوله * وهى امر يظهر بخلاف العادة على يدى مدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله * وكانه عرفه بهذا التعريف قصدا الى تعريف يتضمن شروط الاعجاز وهى ان يكون فعل الله مطلقا عند بعض اوفعل الله اوما يقوم مقامه من الترك عند آخرين كما اذا قال المدعى معجزتى ان اضع يدى على رأسى ولاتقدر انت على ذلك الوضع فلايقدر المعارض فان المعجزة هنا ليست فعل الله بل ترك خلق القدرة فهو عدم صرف لافعل (وانما شرط كونه مضافة الى الله لانها تصديق منه بنبوة المدعى فلولم تكن مختصة به تعالى لم يكن دالا على التصديق منه بها (فاشار بقوله * يظهر على يدى مدعى النبوة * الى انه ليس فعل المدعى بل فعل الله (وان يكون على خلاف العادة (والاشارة اليه ظاهرة (وان يتعذر معارضته والاشارة اليه مستغنية عن الاشارة اليها (وان يكون عند التحدى صريحا كما ذهب اليه بعض (وعند التحدى مطلقا وان لم اصرح به بل علم بقرينة الحال على الصحيح (وقوله * عند تحدى المنكرين * ظاهر فى الاول (ويحتمل الثانى (وان لايكون متقدما على دعوى النبوة ولو بلحظة (ولامتأخرا

بزمان لايعتاد مثله (ويشير اليه قوله عند تحدى المنكرين
(وقد فات الاشارة الى شرطين آخرين وصار التعريف غير
مانع (احدهما ان يكون موافقا للدعوى فلوقال معجزتى ان احيى
ميتا فامات حيا لم يكن معجزة ولم يدل على صدقه فى دعوى
النبوة لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه (وثانيهما ان لايكون
مكذبا له كانطاق ما ليس له اختيار بعد الانطاق ونطقه
بانك لست برسول الله (واما نطق من له اختيار كانطاق الانسان
الاخرس ونطقه بانك لست برسول الله فلايخرج عن المعجزة
على الصحيح لانه لم يجعل شاهده الا انطاق الاخرس وبعد
الانطاق فهو فاعل مختار ينطق بما يشاء بخلاف ما لا اختيار له
فى نطق فان نطقه داخل فى معجزته فتكذيبه انطاق له بما
يكذبه فلايكون شاهدا لصدقه (ويجاب عن فوت القيدين
بانه يكفله قوله عند تحدى المنكرين فان التحدى انما يكون
لمعارضة شاهد دعواه ولاشاهد له فى هاتين الصورتين (وقد
وقع للبعض هنا انه مثل بفوت موافقة الدعوى بانطاق الجماد
بانه مفتر كذاب (والموافق لما فى الكتب الكلامية ما قدمناه
(ولم يشترط ان يكون معينا للمعجزة قبل اظهارها لان الظاهر
بل المتفق انه ليس بشرط (قال * فبالكتاب الدال على انه امر
ونهى * وذلك فى قوله تعالى (يا آدم اسكن انت وزوجك
الجنة فكلا من حيث شئتما ولاتقربا هذه الشجرة) وفيه بحث
لان النبى عرف فى صدر الكتاب بانسان بعثه الله لتبليغ الاحكام
فالامر والنهى بلاواسطة لايستلزم النبوة لجواز ان يقتصرا
على نفسه ولايكونا للتبليغ (وجعل المبلغ اعم من المغاير بالذات

المراد بالبعض الخيالى
م

او

او بالاعتبار حتى يكون النبى داخلا تحت امته مبلغا اليه ما انزل
اليه داعيا له الى امر ربه ونهيه تكلف (وفى المواقف والمقاصد
ان هذا الامر والنهى كان قبل البعثة لانه فى الجنة ولا امته له
هناك (واورد عليه المنع لجواز ان يكون حواء امته (ونحن نقول
فى دفعه ان الجنة ليست دار تكليف (فنفى الامة لانتفاء التكليف
لالانه ليس هناك انسان يصلح ان يكون امته (وقد يمنع دلالة الامر
والنهى بلاوساطة نبى على النبوة بامر مريم بقوله تعالى (وهزى
اليك بجذع النخلة) وبامر ام موسى عليه السلام بقوله (اقذ
فيه فى التابوت) ويمكن دفعه بان الظاهر هو النبوة ونفى النبوة
عنهما لما تقرر ان المرأة لاتكون نبية فلوكانا رجلين مستورى
الحال لدل الامر بظاهره على نبوتهما (قال * وتحدى به البلغاء *
ذلك معلوم بالتواتر وبالايات الكثيرة للتحدى ونقل الامور
الخارقة عنه مع نقل طلب خارق العادة عنه حتى كان بمنزلة
التحدى اذ لو لم يتواتر التحدى بتلك الامور الخارقة صريحا
او غير صريح او تواتر وقوعها عنه لم تكن معجزات (قال
* وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين * اعلم ان
الاستدلال بالمعجزة من برهان الانى لان اظهار خارق العادة
على يديه معلول النبوة وفرعها (والاستدلال الثانى لارباب
البصائر من برهان اللمى فانه يعين حقيقة النبوة ويعين ان تلك
الحقيقة حصلت له على اكمل الوجوه فاثبات انه نبى باثبات
ان حقيقة النبوة ثابتة له هكذا نقل فى شرح المواقف عن
الامام فى المطالب العالية (واما الدليل الاول لهم فركب من
اللم والان فان ما قبل النبوة سبب عادى يجعله نبيا وما بعدها

المورد الخيالى
م

المانع الخيالى
م

بلاواسطة
نسخه

مطلب عدد الانبياء

من فروع النبوة (قال * قلنا نعم لكن يتابع محمدا * ومارو ى
من ان عيسى عليه السلام يضع الجزية اى يرفعها عن الكفار
ولايقبل منهم الاالاسلام مع انه يجب قبول الجزية من شريعتنا
فلا ينفى المتابعة لان ذلك بيان انتهاء حكم الجزية فى زمن
نزول عيسى وصيرورة حكم هذه الشريعة عدم قبول الجزية
(بل يدل ذلك على متابعته لان النصارى ممن لايقبل منهم
الا الاسلام ولايقبل الجزية منهم فان كان دينه ثابتا لايدعهم
الى الاسلام (على ان خبر الواحد لايعارض الكتاب (بل خبر
لايعارضه فيما لايقبل النسخ فتأمل (قال * والاولى ان لايقتصر
على عدد * الظاهر ان يقال ان لايذكر عدد لا انه لايقتصر
على عدد فانه يفيد ان يردد بين العددين ولبس المقصود ذلك
فانه كما ينافى قوله تعالى (ومنهم من لم نقصص عليك) الاقتصار
ينافى الترديد ولايؤمن من ان يدخل فيهم من ليس منهم او
يخرج من هو فيهم (وغاية التوجيه ان يقال المراد من الاقتصار
على عدد ان يجعل بحيث لايحتمل غيره من الاعداد وذلك
اذا سمى عدد معين او مردد فعدم ان اقتصار لا يكون الا
بان لايذكر عدد (وفى كون الآية مخالفة للحديث بحيث اذ
تعيين عدد جميع الانبياء لاينافى عدم القصة من بعض فان
القصص منه بان يذكر اسمه ويخبر عن حال من احواله
(ثم عدم الامن من دخول ماليس نبيا مما لاشبهة فيه واما خروج
من هو نبى فالصحيح انه غير لازم لان العدد لايفيد الحصر كما بين
فى محله (فقولك له على الف درهم لاينفى الزيادة (ففى ذكر عدد
اقل لايلزم عد النبى غير نبى كما ذكره الشارح (فينبغى ان يوجه

كلام المصنف بانه لايؤمن ان يخرج عن القصة الاعتقادية
من هو فيهم فلا يتم الايمان بالانبياء ويبقى البعض غير مؤمن به
(لاكما حمله الشارح عليه (ويعلم مما ذكره ان الاولى ان لايعين نبى
فى التصديق بالنبوة مالم يتواتر نبوته لان فى التصديق بالنبوة
كذلك مخافة عد من ليس نبيا (وان يتوقف فى اثبات نبوة
من اختلف فى نبوته (قال * لان هذا معنى النبوة والرسالة *
وصف المصنف الانبياء باوصاف اربعة وجعل الشارح الاثنين
مع النبوة والرسالة والاخرين من مقتضاتها (والظاهر ان الاربعة
من مقتضاتها اذ النبوة بمقتضى تعريف الرسول كون الانسان
مبعوثا لتبليغ الاحكام لا نفس التبليغ والاخبار بالتبليغ ايضا
لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة (وفيه نظر لانه يكفى فائدة للبعث
ان ينال النبى ثواب النبوة بان يكون بعيدا من قوم بعث اليهم
فيقطع مسافة فيها مشاق كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول
اليهم كما نقل عن الشيخ العربى قدس سره انه ذكر فى استغناء
الحق انه بعث نبيا الى قرية وسلط عليه فى سبيله ذئبا اهلكه
(وكانه قصد بوصفهم كلهم بالتبليغ رد ماذكره الشيعة انه يجوز
ان يخفى النبى دعوته تقية (فان قلت الصدق والنصيحة فى الجملة
يكفى فائدة للبعثة فكيف يبطل الفائدة لولا العصمة عن الكذب
(قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق تبليغهم
لم يكن البعث فائدة اذ لايقبل منهم حكم اصلا (وكونهم ناصحين
لخلق الله مطلقا حتى انفسهم يعنى مشفقين فى الدين يقتضى
عصمتهم عن الذنب مطلقا ففيه اشارة الى عصمتهم عن الذنوب
واغناء عن ذكر التصديق (الا انه صرح به وقدمه لمزيد اهتمام

عن ذكر الصدق نسخه

به لانه ملاك النبوة ومقتضى التأييد بالمعجزة (فالاولى ان يقول
الشارح (وفى هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الذنب
خصوصا عن الكذب خصوصا فيما يتعلق الخ (قال * اما عمدا
فبالاجماع * الاجماع على عدم تعمدهم الكذب مقيد بدعوى
الرسالة وما يبلغونه من الله على ماذكر فى المواقف (ولا يعم
غيره على ما يستفاد من كلام الشارح (وقوله * هذا كله بعد
الوحى * لايلايم (قوله * معصومون عن الكفر قبل الوحى وبعده
بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور الخ * فانه يقتضى
ان يكون الكلام فى سائر الذنوب بعد الوحى وقبله كالكلام
فى الكفر (قال * فما كان منقولا بطريق الاحاد * سواء بلغ حد
الشهرة اولا فمردود * لان نسبة الخطاء الى الرواة اهون من نسبة
المعاصى الى الانبياء (وما كان بطريق التواتر فقسمان ما يمكن
حمل خصوصياتها على امور يخرجها عن كونها ذنوبا كحمل
قول ابراهيم عليه السلام انى سقيم على انى اسقم فيما بعد
فيحمل عليه ان امكن والا فيحمل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك
الاولى او كونه قبل البعثة او على الصغيرة والحمل على ترك الاولى
انسب بمنصب النبوة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة الى
غير ذلك ورجح الشارح الاول فاختاره وسوى بينهما المواقف
(وبما قررنا اندفع ما يقال انه لا تقابل بين ترك الاول والصرف
عن الظاهر ولم يحتج الى تخصيص الصرف عن الظاهر
بما سوى الحمل على ترك الاولى لضرورة تصحيح التقابل او بصرف
النسبة الى غيرهم بان يكون التوجيه الاول من قبيل التجوز
فى النسبة (والثانى من قبيل التجوز فى الطرف (قال * ولاشك

قائله الخيالى
م

ان

ان خيرية الامة بحسب كمالهم فى الدين وذلك تابع لكمال نبيهم *
فيه بحث لجواز كون الترجيح بحسب سهولة انقيادهم ووفور
عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم (والادمى وبنو آدم اشتهر
فى نوع الانسان بحيث يشمل آدم وحواء دون ولد آدم فمن لم يفرق
بين بنى آدم وولد آدم فجعل الحديث دليلا على كونه صلى الله
عليه وسلم افضل من آدم فقد سهى وقد يجعل دليلا بمعونة
ان نوحا او ابرهيم او موسى او عيسى على اختلاف الاقوال افضل
من آدم والافضل من الافضل افضل (لكن هذا الحكم اختلافى
لان بعضهم قال آدم افضل منهم فبناء افضليته صلى الله
عليه وسلم يجعلها خلافية (على ان الحديث خبر الواحد فلا يفيد
اليقين والاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم (انى اكرم الاولين
والاخرين عند الله ولا فخر اتم (قال * والملئكة عباد الله الخ *
اى مملوكون لله (فى القاموس العبد الانسان حرا كان او رقيقا
والمملوك (وقد ضمن وصفهم بالعبودية رد كونهم بنات الله
اذ الولادة تنفى الملك (ووصفهم (بقوله * العاملون بامره * دون
العصمة لان الثابت بالادلة مجرد ذلك (واما العصمة نفيا واثباتا
فادلتها متعارضة ظنية لا تفيد العلم واليقين (وعدم ورود نقل
وعدم دلالة عقل فى الذكورة والانوثة لا نفيا ولا اثباتا يقتضى
عدم الوصف بالذكورة والانوثة (وعدم الوصف ينفيهما
ايضا لان عدم الدليل على شئ من الطرفين يقتضى التوقف
(ولا دلالة لقوله تعالى (وجعلوا الملئكة الذين هم عباد الرحمن اناثا)
وعلى نفى الانوثة لانه يحتمل ان يكون الذم على الملك واثبات
الذرية له فى قوله تعالى (افتتخذونه وذريته اولياء) دل على

ان جعل الجميع اناثا (وليس لك ان تستدل على الوصف بالذكورة
والانوثة بان ظاهر استثناء ابليس عن الملئكة دل على انه
ملك واثبات الذرية له فى قوله (افتتخذونه وذريته اولياء) دل
على ان له انثى فثبت الذكر والانثى للملك لان الاستثناء يعارضه
مايخرج دلالته على الملئكة عن كونها قطعية (ولعل جعلهم
الملئكة بنات الله لتسترهم عن الاعين لان ذلك يليق بالبنات
ولذلك ظهر عيسى ولم يتستر (قال * والله تعالى كتب انزلها
على انبائه * لم يذكر عدد الكتب اشارة الى ان العدد لم يثبت
بدليل يفيد اليقين (فالاولى ترك العدد فى التسمية لئلا يخرج
كتاب الله او لايدخل غير كتاب على ان ماورد ان الكتب مائة
واربع ينافيه ماورد انا المرسلين ثلثمائة وثلثة عشر لان
الرسول من له كتاب وشريعة (ودفع التنافى يحوج الى التكلف
(ولم يقل انزلها على رسله مع ان الكتاب من بين الانبياء مخصوص
بالرسل لانه يقتضى ان يكون المنزل عليه رسولا قبل انزال الكتاب
(فليس ترك على رسله خلاف الاولى كما يتوهم (بل لاختيار الاولى
(وقوله * وبين فيها امره ونهيه * ينتقض بالزبور لانه لم يكن فيه
الا الادعية (وقوله * فهو واحد * فسر بان الكل متحد فى كونها — المقسم الخيالي م
كلام الله تعالى غير متفاوتة فى تلك الصفة * وانما التعدد والتفاوت
فى النظم المقروء والمسموع * وفيه انه لا فائدة فى هذا الحكم
(وقد يفسر (قوله * وكلها كلام الله * بان الكل دال على
كلام الله (ويجعل قوله وهو واحد بمعنى ان كلام الله واحد لا تعدد
فيه (وهو بعيد عن العبارة جدا (والمتحدان المراد ان كلام الله
واحد فى نفسه وانما التعدد باعتبار وجوده اللفظى (وكذا ترجيح

البعض على البعض وهو المراد بالتفاوت فجعل التفاوت لتفسير — الجاعل الخيالي م
التعدد وهم (وقوله * كما ورد فى الحديث * ينبغى ان يكون متعلقا
بتفصيل الكتب وتفصيل السور لان كلا منهما انما يعلم من الشرع
(قال * والمعراج لرسول الله محمد صلى الله الخ * الظاهر العروج — مطلب في المعراج
الا انه اطلق المعراج (واراد العروج اشارة الى ان العروج كان
بالمعراج على ماذكر ارباب السير انه ظهر فى بيت المقدس
من الصخرة الى السماء معراج فى غاية الحسن والجمال وهو المعراج
الذى يعرج منه الملئكة الى السماء احدى عارضية من الياقوت
الاحمر والاخرى من الزبرجد الاخضر واحدى درجاته
من الفضة واخرى من الذهب مكللة بالدرر واليواقيت وهو الذى
يظهر منه ملك الموت يقبض الروح ويراه المحتضر فلاجله
ينظر جدا ويبالغ فى النظر (والجواب بان المراد الرؤيا بالعين مبنى
على ان الرؤيا جاء مصدر رأى بالبصر كالرؤية (الا انه فى رأى
فى المنام اشهر (وبعضهم حمل قول عايشة رضى الله عنها على — المراد به الخيالي م
معراج اخر وجمع بين كلام عايشة وغيره بتجويز تعدد المعراج
(واما ماقاله بعض متأخرى اصحاب السير ان كلام عايشة مبنى
على انها كانت زمن المعراج صغيرة ولم تحققه ومعوية كان كافرا
فلم يعرفه ليس بشئ ولا ينبغى ان يصغى اليه لان عايشة رضى الله
عنها مع حرصها فى معرفة احوال رسول الله يبعد كمال البعد ان
تقنع بمعرفة ايام صغرها ولا تحققها عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم وكذا معوية مع طول عهده فى الاسلام (ورؤيته صلى الله
عليه وسلم له فى هذه الليلة مما انكرته عايشة وجمع من الصحابة
(واثبات الرؤية منقول عن ابن عباس والحسن البصرى وعروة

والزبير و كعب الاخبار والزهرى وابى الحسن الاشعرى واكثر
اتباعه (ولكن اختلف فى انه هل هو بالقلب بان اعطى لقلبه حال
البصر فرأه رؤية البصر او بالبصر (والصحيح الاول لان ابن عباس
صرح فى بعض ماروى عنه بالقلب وفى البعض اطلق (وجعل
بعض الائمة الاحوط فيه التوقف لان شيئا من ادلة الطرفين
لايفيد اليقين والمسلك يقينى (قال * العارف بالله وصفاته حسب
مايمكن * ان اريد حسب مايمكن للنوع فيلزم انتفاء ولاية ماسوى
افضل النوع (وان اريد بحسب مايمكن لذلك الشخص فيلزم
ان لايكون فائت للوقت الذى يمكن له صرفه فى المعرفة ولياً لانه
لم يعرف حسب مايمكن له لانه لو صرف ذلك الوقت الى المعرفة
لزاد معرفة (الا ان يقال المراد حسب مايمكن له (ومداره ليس
على عدم تضييع وقت بل على انجذاب ولطف من الله تعالى
فيجوز ان يمن على احد بالتوبة وضبط الوقت بعد تضييع
مدة مديدة لما كان يمكن له من معرفة ذاته وصفاته (وقوله *
فالا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح * يريد به فخارق عادة
لايكون كذلك (والمقصود ضبط خارق العادة (فعلى هذا ينقسم
الى معجزة وكرامة واستدراج (واورد عليه انه غير حاصر لانه ان
وافق الغرض فاستدراج (والا فاهانة كما روى ان مسيلمة الكذاب
دعى لاعور بان يصير عينه العوراء بصيرا فصار اعمى (وقد نقل
تقسيم الخارق الى معجزة وكرامة ومعونة واهانة (واعترض عليه
بخروج الارهاص والاستدراج (وما ظهر من مريم من الحبل
من غير ذكر وظهور الرزق من غير سبب (وما ظهر من صاحب
سليمان احضار سرير بلقيس من بعيد قبل ارتداد الطرف

مطلب في كرامات الاولياء

ربما كان نسخه

المورد الخيالى م

الناقل الخيالى م

المعترض الخيالى م

(ومايقال من ان الاول معجزة لزكرياء (والثانى لسليمان لايرده
مايقال ان المعجزة ماقارن التحدى ولامقارنة ههنا لانه ينافيه
ماسيرد ان كرامة الولى معجزة النبى (الا ان يقال ماسيأتى مسامحة
(والمراد انه كالمعجزة فى الدلالة على نبوة النبى وكون الكرامة
معجزة مسامحة لايخرجها عن الكرامة (قال * ولما استدل
المعتزلة المنكرون لكرامة الاوليا * والاستاد ابو اسحق
و ابو عبدالله الحليمى منا وتقييد المعتزلة بالمنكرين لاخراج
ابى الحسين البصرى منهم فانه يوافقنا (وحاصل الاستدلال
انه ينسد باب اثبات النبوة (وحاصل الجواب ان الكرامة اعانة
على الاثبات لانها معجزة يعنى كالمعجزة فى اثبات دعوى النبوة
(والا فالم يقارن دعوى الرسالة والتحدى ليس بمعجزة ويمكن
نقض استدلالهم بالسحر فانه يجرى فى السحر بان يقال لو كان
السحر ثابتا لالتبس بالمعجزة فيفسد باب اثبات النبوة فما هو جوابهم
عنه جوابنا (وينبغى ان لايخص انكار المعتزلة بالكرامة بل
بمطلق خارق العادة كرامة كانت او استدراجا (قال * ولا حسن
ان يقال بعد الانبياء * موافقا لقوله صلى الله عليه وسلم (ماطلعت
الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل
من ابى بكر (ومثل هذا السوق عرفا للافضلية لالنفيها على
ماهو المفهوم لغة (يقال وبه يظهر ان ابابكر افضل من سائر
الامم ايضا (وفيه انه لم يفت افضليته من سائر الامم فيما ذكر
المصنف ايضا لان افضل امة نبينا افضل الامم لان امته افضل
الامم (وارادة كل بشر يوجد بعد نبينا كما تنتقض بعيسى تنتقض
بادريس وخضر والياس ايضا ويمكن دفعه بانه يشخص من

قائله الخيالى م

هذا الحكم هؤلاء الانبياء (بقوله * ولا يبلغ ولى درجة لانبياء * ويرد ايضا انه لا يفيد تفضيلهم على من لم يوجد بعد النبى ممن استشهد زمن حيوته كحمزة وجعفر وغيرهما رضى الله عنهم (وقد دل الحديث السابق على ان ابا بكر رضى الله عنه افضل منهم (وعدم افادة التفضيل على التابعين على تقدير ارادة كل بشر موجود على وجه الارض مندفع بان الصحابة خير من التابعين بلا اخفاء (قال * ابو بكر الصديق * ظاهره المبالغة فى الصدق لكن فى الصحاح الصديق مثل الفسيق الدائم التصديق ويكون الذى يصدق قوله بالعمل هذا (ويستفاد منه ان تسمية الصديق لكونه مصدقا لاقواله باعماله (لا لما قاله الشارح من انه صدق النبى فى النبوة بلا تلعثم اى توقف (وفى المعراج بلا تردد وفى كتب السير انه سمى بالصديق فى قصة المعراج (ويمكن ان يقال سمى بالصديق فى قصة المعراج لانه صدق قوله بانه مؤمن شاهد بنبوة محمد بتصديقه اياه فى المعراج بلا تردد مع استبعاد جميع القوم فيكون اطلاق الصديق مطابقا لما فى الصحاح (قال * فرق بين الحق والباطل فى القضايا والخصومات * فى القاموس اولانه فرق بين الايمان والكفر حيث اظهر الاسلام بمكة (قال * لان النبى صلى الله عليه وسلم زوجه رقية الخ * ولادخل فيما هو بصدده (بقوله * قال ولو كان عندى الخ * الا انه اراد اتمام رواية الحديث (فكانما سمى بنتا النبى نورين تسمية باسم ابيهما لان النور من اسمائه عليه السلام على ما فى القاموس (قال * فلا توقف جهة * اذ لم يرد على فضلهما على غيرهما نقل كما ورد فى شان الشيخين ولا يمكن ان يهدى اليه عقل وان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل

لانه ظهر كثرة فضائل على رضى الله عنه كمال الظهور (ونحن نقول كان وجه التوقف انه جعل عمر الخلافة بين عثمان وعلى وغيرهما شورى وذلك يشعر بانه توقف فى تفضيل واحد منهم (ولما قصر الشورى عليهم فضلهم على غيرهم (الا ان هذا يقتضى التوقف فى تفضيلهما على غيرهما ايضا (قال * على هذا الترتيب ايضا * يشعر انه مبنى ترتيب الخلافة على ترتيب الافضلية التى حكم بها السلف لدليل كان لهم (فقوله * وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا * لا يلايم كلام المصنف (وقوله * توفى * على صيغة المجهول (وللبلغاء لبناء المعروف وجه معروف (وتوقف على كان ستة اشهر (وقوله * ولا احتج الخ * الا يرى انه احتج ابو بكر على الانصار بقوله الائمة من قريش وتقاعد الانصار عن دعوى الخلافة (ووجه قول على رضى الله عنه * بايعنا لمن فيها وان كان عمر * انه اراد وان كان البيعة له صعبة لكمال صلابته فى الدين وعدم مسامحته فى امر يعنى نبايع الحق وان كان مرا وفى تصريحه رضى الله عنه حين المبايعة بذكره ليكون المبايعة بلا غرور وعن علم * وترك الخلافة شورى * اى ذات شورى معناه انه ترك تعيين الخليفة شورى بينهم (لا اقامة امر الخلافة شورى فى تبصرة الادلة فوض اليهم لينظروا فيه فيقلدوا الاقامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال فى تفسير شورى انهم لا ينفردون بامر حتى اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ٧ وسياتى من الشارح ما يدل على انه ذهب اليه (قال * لم يكن عن نزاع فى خلافته * اى نزاع لهوى النفس من غير داعى الاجتهاد (يدل عليه قوله

واعتقاد ان الاحق بالخلافة غيره نسخه

* بل عن خطاء فى الاجتهاد * والمقصود منه رفع الطعن عن
معوية ومن تبعه من الاصحاب وعن طلحة وزبير وعايشة رضى الله
عنهم فان الواجب حسن الظن باصحاب رسول الله واعتقاد
برائتهم عن مخالفة الحق فانهم اسوة اهل الدين ومدار معرفة
الحق واليقين وقيل المعنى لم يكن عن نزاع فى انه احق بالخلافة — فائدة الخيالى
بل بشبهة تدل على جواز المحاربة مع الخليفة فى طلب حق
فى الدين اعتقده الخليفة غير حق ولم يعمل به وهو قصاص
قتلة عثمان فان معوية اعتقد وجوب القصاص فكان نزاعه
فى طلب القصاص لافى طلب الخلافة (وهذا ظاهر البطلان
لايخفى على احد ان نزاع معوية وزبير كان فى خلافته (ولولا
ذلك لوجب ان ينقاد لاحكامه المعوية ويطلب عنه القصاص
عن القتلة (قال * ولعل المراد الخلافة الكاملة التى لايشوبها
شئ من المخالفة وميل من المبايعة * يتجه عليه انه يشكل بخلافة
عثمان وعلى رضى الله عنهما لانه خالف معهما اهل البغى حتى
استشهد عثمان ولم ينقطع مخالفة معوية مع على (الا ان يقال
المراد عدم ثبوت مخالفة الخليفة وميله عن متابعة الحق (و بعد
فيه بحث لان حصر الخلافة الكاملة فى ثلثين لايقتضى ان يكون
بعدها ملك وامارة بل خلافة غير كاملة (فالاظهر ان حكم
اهل الحل والعقد بالخلافة مسامحة لشبه الملك بالخلافة لقربه
وضبط امر المعاش والمعاد ضبطا شبيها بزمان الخلافة (قال
* ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب * جعل المواقف — مطلب فى الامامة
الوجوب ايضا مختلفا فيه فان الخوارج جعله من الجائزات
(وقوله * وانما الخلاف فى انه يجب على الله * يعنى ذهب اليه

الامامية

الامامية والاسمعيلية (وقوله * بدليل سمعى * يعنى كما هو عندنا
* اوعقلى * يعنى عند اكثر المعتزلة وعند الزيدية (اقول وسمعا
وعقلا ايضا عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والكعبى وابى الحسين
(قال * ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار
اليه الخ * (حمل قوله * والمسلمون لابدلهم الخ * على مسئلة
وجوب نصب الامام سمعا (والاستدلال عليه بما حاصله ان
نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية
ومايتوقف عليه الواجب الشرعى واجب سمعا كالواجب الشرعى
(ويمكن حمله على دليل مشهور مسطور فى الكتب وهو ان
فى ترك نصب الامام خوف ضرر فوت هذه الواجبات المفضى
الى هلاك الجميع لما انا نعلم علما يقارب الضرورة ان شرع هذه
الامور لمصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا (فمع فوتها يختل
نظام العالم ويفضى الى مايفضى (فمعنى قوله لابدلهم فى بقائهم
وعلى ماذكره الشارح لابد لما يجب عليهم فى الدين (ودفع
الضرر المظنون واجب لقوله عليه السلام (لاضرر ولاضرار
فى الدين) والصغار * جمع صغير كالكرام جمع كريم * والصغائر *
جمع صغيرة كالغنائم جمع غنيمة (وقوله * فان قيل * انما يتوجه
على هذا الدليل دون الاولين (والمراد بالرياسة الرياسة العامة
فى الدنيا ليصح * قوله اماما كان اوغيره * فان من له الرياسة
فى الدين والدنيا فى نيابة الرسول لايكون غير امام (وحينئذ
قوله * فان انتظام الامر يحصل بذلك * فى غاية الضعف كما ترى
(يرشد اليه قوله * فى الجواب يحصل بعض النظام فى امر الدنيا *
فالسؤال ليس بشئ (وقوله * فيعصى الامة كلهم ويكون

ميتتهم ميتة الجاهلية * يريدان اللازم باطل لما ان فى الازمنة
الماضية بعدا لخلفاء الراشدين اكابر الامة من التابعين و تبعهم
الى غيرذلك من الائمة المجتهدين الذين لاخفاء فى جلالة قدرهم
فى الدين * وقيل لان اجتماع الامة على الضلالة لايجوز لقوله

قائله ومجيبه الخيالى
م

عليه السلام (لاتجتمع امتى على الضلالة)وقد يجاب عن الشبهة
بانه انما يلزم المعصية لو تركوا نصب الامام عن قدرة واختيار
(ومحصوله تخصيص الحديث بمن مات فى زمان لم يترك فيه
نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات
(وكذا المراد بعدم اجتماع الامة على الضلالة عدم الاجتماع
عن قدرة واختيار (بل نقول لم يجتمعوا الان المراد بالاجتماع على
الضلالة الحكم بكونها حقا لا العمل بها اكراها (وبهذا الجواب
يندفع الاشكال بعد الخلفاء العباسية (قال * لاكمازعمت الشيعة
خصوصا الامامية منهم * حيث رجحوا المهدى فى الفضل
على امامة الكرام سوى على رضى الله عنه (ولايخفى ان ذكر هذه
المسئلة فى هذا المقام لامر المهدى المختفى والاولى بحالها ايرادها
فى شرح (قوله * ولايختص ببنى هاشم واولاد على * (وفى قوله *
بل غاية الامر ان يوجب اخفاء دعوى الامامة بحيث يجوز
ان يكون زمانه اخوف من ازمنة آبائه بحيث لايمكن ظهوره كما لم
يمكن لآبائه اظهار الامامة (قال * ويكون * عطف على يكون
(فى قوله * وينبغى ان يكون * يقال يجب ذلك (فلا يصح عطفه
على يكون بل يجب عطفه على ينبغى (وفيه ان كونه ظاهرا
ايضا واجب كما اوضحه بيان الشارح (وكلمة ينبغى اعم من الواجب
وان كان اكثر استعمالا فى الاولوية (وقوله * ولايجوز من غيرهم

معطا ـــــ
فى كلمة ينبغى

بدفع توهم الاولوية (قال * ولايشترط فى الامام ان يكون
معصوما لما مر فى الدليل * لايخفى ان الاولى تفسير العصمة قبل
اقامة الدليل على نفى اشتراطه لان تعقل الدعوى يتوقف
عليه (بل لان مقدمات الدليل ايضا يتوقف عليه (بل الاولى
تحقيق مفهوم العصمة فى بحث عصمة الانبياء كما فى كتب
القوم (ومن شرط عصمة الامام انما شرطه فى زمان الامامة
لاقبله اذ لاموجب لاشتراطه قبله (وحاصل الدليل الاول
ان الاجماع انعقد على خلافه ابى بكر مع ان اهل الاجماع
لم يقطعوا بعصمته ايام امامته كيف والعصمة ان لايخلق الله فى
العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ولاطريق معرفة
لهذا الا بالوحى اذ لايعلم الغيب الا الله (وبهذا اندفع ما اورد

المورد الخيالى
م

عليه ان الشرط عصمته لا العلم بعصمته وعدم القطع انما ينافى
الثانى لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع اهل
البيعة غير معلوم (وحاصل الدليل الثانى ان عدم الدليل
على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط (ولايخفى ان هذا من
المسالك الضعيفة على انه يتجه عليه انه لو تم هذا لثبت عصمة
ابى بكر اذ عدم الدليل على خلق الذنب فيه دليل على عدمه
(قال * والجواب المنع * اى منع ان غير المعصوم ظالم زايد
اذ يقال له ان غير المعصوم اذ اصلح ذنبه بالتوبة لبس الى غير
(ومن العجائب ماقيل فان قيل حقيقة العصمة كما ذكره عدم

فان قلت
نسخه

قائله الخيالى
م

خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لايكون غير المعصوم
ظالما اذ يقال له ان غير المعصوم اذا اصلح دينه بالتوبة لبس ظالما
فلاتنس التوبة والاصلاح ولاتكن مصر الدفع ماتوهمت وروده

على ان تعريف العصمة لبس على ظاهره الذى يجب ان يراعى
فى التعريفات (والمراد بعدم خلق الله امر يكون مآله ذلك وهو
ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن منها (وانتفاء الملكة لايستلزم
عدم الاجتناب عنها (وماقيل ان الظلم هو التعدى على الغير فيكون قائله الخيالى م
اخص من المعصية يدفعه وصف المرأ بالظالم على نفسه وتفسير
الظلم بوضع الشئ فى غير محله (وماقيل المراد بالعهد النبوة عدول قائله الخيالى م
عن الظاهر (فلايد فع الاستدلال بالظاهر (قوله * انها خاصية
فى نفس الشخص وفى بدنه * لعله اراد الامتناع العادى مع التمكن
من الذنب فلم يكن فاسدا (والمراد بالمحنة التكليف قيل سمى بها قائله الخيالى م
اذ به يمتحن الله عباده ويبلوهم ايهم احسن عملا (قال * ولا ان
يكون افضل من اهل زمانه * كما زعمت الشيعة وان وافقهم بعض
اهل السنة حتى الاشعرى على ما فى الكفاية (واما اورده على
جعل الامام شورى كان الاولى بحاله ان يذكره سابقا حيث ذكر
حديث جعل الامامة شورى (وقد عرفت له معنى لايتجه عليه
السؤال فتذكر (قال * اى مسلما حرا * لايبعد ان يدرج فى الولاية
المطلقة الكاملة توحده فى الحكومة فيفيد البيان عدم صحة نصب
امامين مستقلين (وشجاعة الامام عبارة عن كونه قوى القلب
بحيث يمكنه رياسة العسكر واقامة المقابلة مع العدو وان لم يقدر
بنفسه على الحرب كذا فى الكفاية (قال * ولاينعزل الامام بالفسق *
قيل لايقال بل ينعزل بقوله تعالى (لاينال عهدى الظالمين) (فان قائله الخيالى م
النيل بمعنى الوصول وهو آنى ابتداء وزمانى بقاء لانا نقول الوصول
امر آنى لابقاء له وانما الباقى الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول
الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدوث هذا (ومبناه

على

على الغفلة ان مجرد الفسق لبس ظلما بل الفسق مع عدم الاصلاح المورد الخيالى م
بالتوبة (واورد على قوله * لان العصمة ليست بشرط ابتداء *
انه ان اريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب ان لا
يشترط عدم الفسق وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء
ممنوع اذ قالوا يشترط العدالة فى الامام لان الفاسق لايصلح لامر الدين
ولا وثوق باوامره هذا (ومبناه على صرف تعريف العصمة
عن ظاهره وحمله على ملكة الاجتناب (وقد عرفت ان الداعى
اليه ضعيف قال قلنا انه لما فرغ عن مقاصد علم الكلام جعل الامامة
من مقاصد علم الكلام على اصل اهل السنة مسامحة (قال
صاحب المواقف ومباحث الامامة عندنا من الفروع وانما ذكرناها
فى علم الكلام تأسيا بمن قبلنا (فحقيقة الامر يقتضى ان يجمع ايراد قائله الخيالى م
مباحث الامامة مع ايراد هذه المباحث فى الحاجة الى الاعتذار
المذكور (قال * لما انه يعلم من احوال الفاسق الخ * يقال هذا
انما يتم فى الاشخاص (واما فى الانواع كآكل الربوا وشارب الخمر
والفروج على السروج فلا لانه يعلم من ترتيب اللعن على الوصف
انه المناط (وفى قوله * فنحن لا نتوقف فى شانه * منافاة لما قاله
الغزالى فى الاحياء فى لعنة الاشخاص خطر فليجتنب ولا خطر
فى السكوت عن لعنة ابليس فضلا عن غيره (قال * وهذا جهل منه
بربه * فيه نظر لان التمنى يكون فى المحالات فلو تمنى مع علمه باستحالة
وجوده واستحالة ان يحكم به تعالى كيف يكون جهلا بربه (قال قائله الخيالى م
* والجمع بين قولهم لايكفر الخ * يقال هذا مذهب الاشعرى
وبعض تابعيه ولمكفر غيرهم فلا تناقض فى كلامهم فلا اشكال (قال
* الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت فى الخارج *

مذهب جمهورهم ان الثابت فى العـدم بسائط الممكنات دون
المركبات (قال * ان العـالم والمتعلم * يردمذهب المعتزلة من ان
القضاء لايتبـدل وان لايثبت مذهب اهل السنة من ان الدعاء
والصدقة ينفعان (ويمكن ان يقـال يثبت نفع الدعاء والصدقة
بطريق الاولى (قال * ادعوا الله وانتم موقنون * ينـدرج فيه
الاجتناب عن المعاصى والتقيد بالعبادات لان الايقان فى الاجابة
لايحصـل مالم يربك فى الاجابة وقوع مانع من الاجابة عنك
(قال * فقال الله انك من المنظرين * قيـل فيه بحث لجواز

قائله الخيالى م

ان يكون اخبـارا عن كونه من المنظرين فى قضاء الله السـابق
دعى اولم يدع وقيـل يستجاب دعاء الكافرين فى امور الدنيا
ولايستجـاب فى امور الاخرة وبه يحصـل التوفيق بين الآية
والحديث (قال * من اشراط الساعة * جمع شرط بالتحريك

مطلب اشراط الساعة

وهو العلامة (ودابة الارض اولها تخرج من جبل الصفا يتصدع
لها والنـاس سائرون الى منى اومن الطـائف او ثلث امكنة
ثلث مرات معها عصا موسى وخاتم سليمان عليهما السلام تضرب
المؤمن بالعصـا وتطبع وجه الكافر بالخاتم فينتقش فيه هـذا
كافر (ويأجوج ومأجوج من لايهمزهما يجعل الالفين زائدتين
من يجج ومجج (وقرأ رؤبة يأجوج ومأجوج (وابومعاذ يمجوج
كل ذلك من القـاموس (وفى تفسير البيضـاوى هما قبيلتان
من ولد يافث بن نوح (وقيـل يأجوج من الترك ومأجوج من
الجيل وهمان اسمان اعجميان بدليل منع الصرف (وقيل عربيان
من اج الظليم اذا اسرع واصلهما الهمز كما قرأ عاصم (ومنع
صرفهما للتأنيث والتعريف (قال * والمجتهد * اى المستدل

فى

* فى العقليـات والشرعيات الاصلية والفرعيـة قد يخطى *
اى قد يحكم حكما غير مطابق * وقد يصيب * اى قد يحـكم
حكما مطابقا (وقد يراد بالاصابة الخروج عن عهدة التكليف
(فعلى الاول ليس دعوى الاصابة فى مسائل الاصول لمخالفـين
مطلقا اذ الحكم فى الاصول واحد معين عند الكل (وعلى الثانى
يصوب المخـالفان فى الفروع مطلقـا وفى الاصول اذ لم يكن
احدهما مكفرا (قال * وهذا الاختلاف مبنى على اختـلافهم
فى ان لله تعـالى فى كل حادثة حكما معينا ام حكمه فى المسائل
الاجتهادية ماادى اليه رأى المجتهد * هكذا عبارته فى التلويح
ايضا (ولعله سهو لان ام المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام يليها
احد المستويين والاخر الهمزة (والعبارة الصحيحـة اختلافهم
فى ان لله تعـالى فى كل حادثة حكما معينا اواحكاما على حسب
ما يؤدى اليه رأى المجتهـد (وعبارة التنقيح منقحة وهى وهذا
الاختـلاف بناء على ان عندنا فى كل حادثة حكما معينا عنـد
الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد مجتهد (قال
* اما ان لايكون من الله تعالى عليه دليـل * ويكون العثور
عليه لاعن دليل بل بمنزلة من يعثر على دفين * او يكون ذلك
الدليل اما قطعى * والمجتهد مأمور بطلبه * اوظنى والمجتهد
غيرمكلف باصابتها لغموضها وخفائها * وماذكره من المذهب
المختار لايتأتى فيه الخطأ انتهاء فقط لانه ان وجد دليلا عليـه
من الله فقد اصاب وان فقده فقـد اخطأ مع وجدان الدليل
ولا اصابة مع فقدانه فالخطاء ابتداء وانتهاء لامحـالة (فقوله
* فلا خلاف فى هـذا المذهب فى ان المخطئ ليس بآثم انمـا

الخـلاف فى انه مخطئ ابتداء وانتهاء * لا يصح انما الخلاف فى مذهب من يقول بالخطاء (وجعـل قواه فى هذا المذهب اشارة الى مذهب من قال بالخطاء دون خصوص ماسبق من قوله * والمختار * بعيـد جدا وتخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب لان الخـلاف واقع فى مذهب من قال ان الدليـل قطعى لانه حكم بان المجتهد مأمور بطلبه فاختلف فى استحقاق المخطئ الخطاب ووجوب نقض حكم القاضى بالخطاء (قال * الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة اوالفتيا * بضم الفاء كالفتوى و بمعناه وهو ما افتى به الفقيه وقد يفتح (وفى قوله * ولوكان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة * انه كان تفهيم سليمان بمحض لطف الله من غير اسباب اجتهاد له ارهاصات لنبوته فلهذا خصص نسبة تفهيمه الى ذاته (وقد يجاب بان المراد بتفهيمها تفهيم ارفقها واحقها (وفيه انه بعيد عن ظاهر النظم (وانما قال * والثانى الاحاديث والاثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء بحيث صارت متواترة المعنى * لان مالم يبلغ حد التواتر لايصلح للاستدلال على الاصول (والثالث من الادلة دليل الاجماع (واليه اشار بقوله * وقد اجمعوا * وهذا الدليـل مبنى على اثبات ان القياس مظهر لامثبت والا فعند الخصم القياس مثبت (ورد بان الحكم الاجتهادى اعم من الثابت بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك (والخلاف فى اتحاد الحق وتعدده جار فى الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف (ويدفعه ان القول بتعدد الحكم فى غير القياس

ويوحدته فيـه خلاف الاجماع (واذا ثبت وحـدته فى صورة القياس بالاجماع ثبت فى الكل به فافهم (والرابع من الادلة الاستـدلال بالمعقول وهو انه لاتفرقة فى العمومات الواردة فى شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بين الاشخاص فى النصوص

قائله الخيالى م

(فالظاهر ان يكون الثابت بالاجتهاد مثله (وبهذا اندفع ماقيـل من انه ان اريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهـادى فلاتقريب وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو اول المسئلة (نعم يتجـه انه لايفيد اليقين (وغاية ما يفيـده الظن (وقوله * فى شرح التنقيح * فيه ان الاوضح فى شرح التوضيح (قال * ورسل البشر افضـل من رسل الملائكة *

مطلب في تفضيل بني آدم على الملائكة نسخه

نبه على ان المراد بقولهم خواص البشر افضل من خواص الملك الرسل (والمراد بالعوام ماسوى الرسل من اتقياء المؤمنـين (واما العصاة فلايفضلون على الملك اصلا (والدليل الاول لايفيـد الا تفضيل آدم على رسل الملائكة (وتفضيله على سائر الرسل بناء على انه لاقائل بالفصل (وبعد انما يتم لوكان المأمور بالسجدة جميع الملائكة لاالملائكة السفلية (لكن الظاهر الجميع والمسئلة مما يكتفى فيها بالظن (والاستدلال الثالث ايضا مبنى على عدم

معين نسخه

المورد الخيالى م

الفضل والا فلايشمل جميع الانبياء ولاجميع عوام البشر (واورد عليـه انه اما ان يراد من آل ابراهيم وآل عمران الانبيـاء فقط فلايفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملك واما ان يراد بالعالمين غير رسل الملائكة فلايفيد تفضيل الانبيـاء على رسل الملائكة (ويدفعه ماذكره الشارح من قوله * وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة * فان حاصله

انا لانخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين بل تفضيل الجميع
على جميع العالمين (ونخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة
الى رسل الملك لكن المورد لم ينبه لما ذكره (وقوله * ولاخفاء
فى ان هذه المسئلة ظنية الخ * دفع لما يتجه بعد تخصيص البعض
من الحكم بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام
مخصوص البعض (والوجه الرابع اورد عليه ان الملائكة لهم
صفات فاضلة فى مقابلة اعمال الانسان (واجيب بان ذلك
بالنسبة الى الانبياء مم الا انه يلزم ان يخص الدليل بالانبياء
(اقول ذلك المنع متجه فى عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر
اعنى اتقياء المؤمنين ايضا فيتم الدليل على عمومه (على ان عدم
القول بتفضيل الرسل على الرسل و بعدم تفضيل العامة على
العامة مما يتم به الدليل فافهم (قال * وذهب المعتزلة والفلاسفة
او بعض الاشاعرة * وهو ابو عبد الله الحليمى والقاضى ابو بكر
(والقول بان التعليم من الله والملائكة هم المبلغون خلاف
الظاهر (و يستلزم ان لايكون المتعلم من متعلم شخص الاستعمال
من شخص والجواب بان الترقى بذكر الملائكة المقربين لبس
لفضلهم على عيسى عند الله بل لمزيتهم عليه فى التجرد ونفى
الولادة والقدرة على الافعال العجيبة يرده وصف الملائكة
بالمقربين فانه يشعر بان الترقى باعتبار تقربهم الى الله الا ان يقال
الوصف لتعينهم واخراج غير المقربين فان المقربين هم الذين
يقدرون على الافعال العجيبة * نحمدك يا من وفقنا لاتمام
هذه الفرائد ونسألك ان تجعلها ذريعة لاحكام العقائد
وتجعل كل حرف منها قائدا الى الجنة بعد قائد ونصلى على

نبيك

المورد والمجيب الخيالى م

هذه الفوائد نسخه

نبيك الى الابد زائدا ٧ على كل زائد يا محمود كل حامد
ويا مقصود كل قاصد لاتكلنا الى انفسنا
طرفة عين فيصير صايدا
لنا الشيطان
الجامد

كمل الطبع والتمثيل بمعرفة الفقير الى ربه الجليل شيخزاده
السيد محمد اسعد الناظر بتقويم الوقايع السنية فى الدولة
المؤيدة العلية اواسط جمادى الاخرة سنة تسع
واربعين ومائتين والف من هجرة من
كما يرى من قدام رأى
من خلف



٧ بعد نسخه

الحاسد نسخه

